عرفان در غزل فارسی



نویسنده:

سید محمد راستگو



تهران ۱۳۸۳

راستگو، محمد، ۱۳۳۵ ـ
عرفان در غزل فارسی / نویسنده محمد راستگو. ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

ISBN 964-445-559-2

یازده، ۳۰۷ ص.
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۲۹۹ ـ ۳۰۷؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. عرفان در شعر. الف. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ب. عنوان.

۲ ر ۴ع / PIR ۳۵۵۵ ۸فا۱/۰۰۹۳۸
۱۳۸۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۲۲۱۷۳ ـ ۸۳ م

عرفان در غزل فارسی

نویسنده: سید محمد راستگو

چاپ نخست : پاییز ۱۳۸۳؛ شمارگان : ۱۵۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی : مهران؛ چاپ : سارنگ؛ صحافی : مهرآئین



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی :** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۹۶۴۷ ـ ۱۵۸۷۵؛ تلفن : ۷۱ ـ ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب ـ روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

فهرست

بخش دوم

عرفان در غزل فارسی

درآمد

به نام روشنی بخش روان‌ها

عرفان در غزل فارسی که اینک دفتر نخست آن پیشاروی شماست، پژوهشی است در زمینهٔ عرفان و ادب، به بهانهٔ بازنمایی بازتاب‌های عرفان و تصوف در غزل فارسی از آغاز تا پایان سدهٔ هشتم. یعنی بازنمایی بینش و برداشت‌ها، دید و دریافت‌ها، نظر و نگرها، اندیشه و انگیزه‌ها، آموزه و آزمون‌ها و امید و آرمان‌هایی که غزل سرایان فارسی بر پایهٔ آن‌ها بسیاری از زیباترین، زیبنده‌ترین، ژرف‌ترین و دلنشین‌ترین سروده‌های خویش را سروده‌اند و با سرودن آن‌ها بسی از خواندنی‌ترین و ماندنی‌ترین سروده‌های ادب فارسی را پدید آورده‌اند و با پدید آوردن آن‌ها ادب فارسی را بر بلندترین اوج شکوه و شایستگی نشانده‌اند.

در این پژوهش، که در دو بخش سامان یافته است، با این‌که گستردگی موضوع جا را برای بررسی‌های وابسته و حاشیه‌ای تنگ کرده‌است، در بخش نخست کند و کاوهایی را دربارهٔ غزل، عرفان و پیوند عرفان و ادب بایسته دانسته‌ایم؛ در این کند و کاوها نخست **«غزل»** را به پژوهش نهاده‌ایم و دربارهٔ معنی و دگرگونی‌های معنایی آن، پیدایی و پیشینهٔ آن و برخی از چون و چندهای دیگر آن، پژوهش‌هایی پیش روی خواننده نهاده‌ایم. سپس به **«عرفان»** روی آورده‌ایم و دربارهٔ چیستی و چگونگی آن، خاستگاه آن، زمینه‌های شکوفایی و گسترش آن و ... بررسی‌هایی سامان داده‌ایم و در پایان **«پیوند عرفان و ادب»** را که کمتر نیز به آن پرداخته شده - به بررسی نهاده‌ایم و دربارهٔ چند و چون آن، پیشینه و پیشگامان آن، خاستگاه آن و ... نکته‌هایی پیشکش خواننده کرده‌ایم؛ در بخش دوم که بخش اصلی کتاب است و نام کتاب نیز از آن گرفته شده است،

بازتاب بینش و باورها و آموزه و آزمون‌های عارفانه - صوفیانه در غزل فارسی را به بررسی گرفته‌ایم و برای فراهم سازی آن، نخست بیشینهٔ غزل‌های فارسی در دورهٔ یاد شده یعنی تا پایان سدهٔ هشتم را زیر و رو کرده‌ایم[۱] و نکته‌های عارفانه - صوفیانهٔ آن‌ها را بیرون کشیده‌ایم و بر برگک (= فیش)هایی یادداشت نموده‌ایم. سپس این برگک‌های انبوه و پر شمار را دسته‌بندی کرده‌ایم و بر هر دسته نام و نشانی نهاده‌ایم. نام و نشان‌هایی چون: **وحدت وجود، تجلّی، کشش و کوشش، مرغ باغ ملکوت، پیری و پیروی، علم عشق در دفتر نباشد، از خود بطلب** و ... آن‌گاه هریک از این‌ها را بررسیده‌ایم و برای بازنمایی آشکارتر آن‌ها، از نوشته‌ها، نیز از سروده‌های عارفانه - صوفیانه فراوان، بهره گرفته‌ایم و در این بازنمایی‌ها بیش از غزل، از دیگر سروده‌های آنان - مثنوی، قصیده و رباعی - یاری گرفته‌ایم - چراکه اندیشه‌ها و آموزه‌های عارفانه در این گونه سروده‌ها بیشتر و آشکارتر آمده است و نمونه‌های برگرفته از غزل‌ها را در پایان هریک از این بخش‌ها آورده‌ایم.

کم و بیشیِ این نمونه‌های بازآورده نیز، نشانگر این است که پاره‌ای از آن‌ها در غزل همه یا برخی از غزل سرایان بازتابی تا آن جا فزون و فراوان داشته‌اند که با همهٔ گزیده کاری ما، شمار آن‌ها انبوه و افزون گشته است و پاره‌ای دیگر بازتابی تا آن جاکمرنگ و اندکْ شمار داشته‌اند که گاه، شمار آن‌ها از یکی دو نمونه فراتر نرفته است.

گفتنی است که این پژوهش، نخست سال‌ها پیش ،برای پایان‌نامهٔ دکتری ادبیات فارسی، سامان پذیرفت؛ اما کارفرمای قدر، این سرنوشت را برای آن نپسندید و چنین خواست تا اینک پس از گذشت سال‌ها و با بازنگری‌هایی، جامهٔ کتاب بپوشد. بازنگری‌هایی که دستکاری‌ها و ویرایش و پیرایش‌هایی را نیز در پاره‌ای جاها از پی‌داشته است؛ بجز بخش‌هایی چون **تجلی، از خود بطلب** و **کشش و کوشش** و بویژه کشش و کوشش که با دگرگونی بسیار و ساختاری تازه بازنویسی شده‌اند و همین است راز اندک ناهماهنگی این بخش‌ها با بخش‌های دیگر.

---

۱. یعنی همهٔ غزل‌های این شاعران: رودکی سمرقندی، کسایی مروزی، انوری ابیوردی، خاقانی شروانی، کمال اسماعیل اصفهانی، قوامی رازی، امامی هروی، سنایی غزنوی، عطارنیشابوری، نظامی گنجوی، مولانا جلال‌الدین بلخی، سعدی شیرازی، سیف فرغانی، امیرخسرو دهلوی، همام تبریزی، فخرالدین عراقی، اوحدی مراغه‌ای، خواجوی کرمانی، حافظ شیرازی، کمال خجندی، سلمان ساوجی، عماد فقیه کرمانی، ابن یمین فریومدی، جلال‌الدین عضد یزدی، ناصر بخارایی، عمادالدین نسیمی و شمس مغربی.

برای از قلم نیفتادن اندک غزل‌های بازمانده از دوره‌های آغازین ادب فارسی - از شاعرانی که دفتر و دیوان آنان به دست نرسیده نیز برای پی جویی پیشینهٔ غزل فارسی، کتاب‌هایی چون *اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای پارسی زبان* از ژیلبر لازار فرانسوی، *پیشاهنگان شعر فارسی* از سیدمحمد دبیر سیاقی، *شاعران همعصر رودکی* از احمد اداره‌چی گیلانی *اسرارالتوحید فی مقامات* بوسعید از محمدبن منور، *تمهیدات* و *نامه‌ها*، هر دو از عین‌القضات و دیگر نوشته‌هایی از این دست را بررسیده‌ایم.

این نیز گفتنی است که بیش از نیمی از این پژوهش دربارهٔ عشق و وابسته‌ها و ویژگی‌های آن است که اینک آن را، نیز چند گفتار دیگر را به یک سو نهاده‌ایم تا اگر خدا خواست و فرصت و فراغی دست داد، آن‌ها را با بازنگری‌هایی در دفتری جدا پیشکش کنیم.

این پیشگفتار را همین جا پایان می‌دهم با سپاس بسیار از همهٔ آنان که این کتاب به گونه‌ای وامدار مهر و مردمی آنان است: خدای کارساز بنده‌نوازی که هرچه داریم، از او داریم و بی او و کارسازی‌های او هیچ هیچیم، همسر و همسفر زندگی‌ام که بی‌ایثار و نثارهای او فرصت و فراغتی برای این گونه کارها نمی‌توانم داشته باشم، دوستان مهربان دانشجویی که در بازنویسی فیش‌ها و پیش‌نویس‌ها، همواره یاورم بوده‌اند، برادر گرامی‌ام مجید که کار رایانه‌نویسی (= تایپ) را با همهٔ بهانه‌جویی‌ها و سختگیری‌های من بخوبی سامان داده است و سرانجام دوستان یار و همراهی که با چاپ و پخش کتاب، کار را به انجام رسانده‌اند.

و آخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمین
سید محمد راستگو
بهار ۱۳۷۹

بخش نخست

- غزل
- عرفان
- پیوند عرفان و تصوف با شعر و ادب

غزل

در این زمانه رفیقی که خالی از خلل است
صراحی می ناب و سفینهٔ غزل است

دیوان حافظ، ص ۱۱۸

غزل در کاربرد امروزینه، یکی از «**انواع ادبی**» و نام یکی از قالب‌های شعر فارسی است. قالبی که هرچند وزن، قافیه، ردیف، مقدار (= شمارهٔ بیت‌ها) و موضوع و محتوای ویژه، مرزبندی شده و تغییر ناپذیری ندارد و می‌تواند در سرایش هر موضوعی به کار آید و به تناسب موضوع از هر وزن، قافیه، ردیف و مقداری بهره جوید، اما بیشتر در وزن‌های نرم و روان و هموار و با قافیه و ردیف‌های آشنا و خوش‌آهنگ سروده می‌شود؛ شمارهٔ بیت‌های آن کم و بیش، بیشتر هفت هشت بیت است؛[1] محتوا و درون مایهٔ آن، پیش و بیش از هرچیز، عشق و وابسته‌های آن است و

۱. غزل‌سرایان بنامی چون کمال خجندی و جامی، می‌کوشیده‌اند تا شمارهٔ بیت‌های غزل‌هاشان از هفت بیت، کم و بیش نشود؛ کمال خود می‌گوید:

هفت بیت آمد غزل‌های کمال　　پنج گنج از لطف آن عشر عشیر

دیوان کمال خجندی، ص ۹۹۸

جامی نیز گفته است:

به بوستان سخن مرغ طبع من اکثر　　به هفت بیت شود نغمه‌ساز و قافیه‌سنج

دیوان جامی، ۸۵۴/۱

بسیاری دیگر نیز، با دو سه بیت بالا و پایین، همین حد و مرز را پاس می‌داشته‌اند؛ اما سنت‌شکنانِ مرزگریزی چون مولانا، حد و مرزی نمی‌شناخته‌اند و هماهنگ با حال و هوای عاطفی و روانی و انگیزه‌های درونی و برونی، غزل‌هاشان از دو، سه بیت تا پنجاه، شصت بیت دگرگونی می‌پذیرفته است.

گاه نیز موضوعات سیاسی، اجتماعی، وطنی و .... چگونگی و جایگاه قافیه در آن، درست مانند قصیده، رباعی و دوبیتی است؛ یعنی نخستین مصرع و همهٔ مصرع‌های دوم آن، هم قافیه هستند؛ بیشینهٔ غزل‌ها، بویژه غزل‌های زیبا و دلنشین با ردیف نیز همراهند؛[۱] نام شعری (=تخلص) گوینده نیز بیشتر در پایان غزل یاد می‌شود.

غزل به این معنی، یعنی به عنوان یک قالب شعر در کنار قالب‌های قصیده، رباعی، مثنوی و... پیش از سنایی غزنوی، سخن‌سرای بلندآوازهٔ سدهٔ ششم، کارنامهٔ چندان روشنی ندارد؛ اشعار و آثار بازمانده از دوره‌های آغازین ادب فارسی نیز چندان و چنان نیست که بر این تاریکی پندارخیز و گمان‌آمیز، نوری بیفشاند و پژوهشگر را به باوری استوار و آشکار برساند.

آنچه بی‌گمان و گزافه می‌دانیم و تاریخ ادب فارسی نیز آن را گواهی می‌کند، این است که قالب غزل، به گونه‌ای جداگانه، جا افتاده، شکل یافته و به فراوانی، نخست‌بار در دیوان **سنایی غزنوی** به کار رفته است و پس از او به دست سخنورانی چون **انوری**، **ادیب صابر**، **ظهیر فارابی**، **جمال‌الدین عبدالرزاق**، **کمال‌الدین اسماعیل**، **فریدالدین عطار** و... راه کمال پیموده است؛ با **سعدی** به نهایت فصاحت و روانی و شیرینی و شیوایی رسیده است؛ با **مولانا** به اوجی دسترس‌ناپذیر از شور و شیدایی و تپش و جهش فرا رفته است؛ با **حافظ** به فراترین فراز جمال و کمال و استواری و آراستگی گام نهاده است؛ با **صائب** و **بیدل** آفاق گسترده، دور و دراز و ژرفِ باریک خیالی، ظریف‌اندیشی و نکته‌پردازی را درنوردیده است و با **سیمین** (بهبهانی) و **سایه** و **سرشک** و... حال و هوا و میدان و مجالی نو و امروزینه یافته است.[۲]

آری، قالب غزل پس از سنایی تا امروز، با همهٔ فراز و فرودهایی که در عمر چندین صدسالهٔ خود از سرگذرانده، از همهٔ قالب‌های شعر فارسی رونق و رواجی بیشتر و ذوق پذیری و دلپسندی افزون‌تری داشته است و امروزه روز نیز که روزْ بازار شعرنوِ نیمایی و سپید و آزاد است، قالب غزل با همهٔ بی‌مهری‌ها و دشمنی‌هایی که از نوپردازان و سنّت‌ستیزان دیده است؛[۳] همچنان صدرنشین قالب‌های شعر فارسی است و نه تنها بسیاری از نوپردازان و نیمایی‌سرایان را به خود کشیده است و به ستایش خویش واداشته و بسی از سروده‌های آنان را به خود ویژه

---

۱. در این باره ← *موسیقی شعر*، شفیعی کدکنی، ص ۱۲۶.

۲. دربارهٔ امروزینگی غزل‌های سیمین ← علی‌محمد حق‌شناس، *مقالات ادبی و زبان‌شناسی*، مقالهٔ «نیمای غزل: سیمین». البته باید دانست که همراه و همگام سیمین، کسانی چون سایه، سرشک، منزوی، امین‌پور و... نیز در امروزینه شدن غزل، گام‌هایی برداشته‌اند و کارهایی کرده‌اند.

۳. مانند شاملو ـ نیز همراهان و همرایان او ـ که گفته بود: «غزل شعر زمان ما نیست، این حکم اول ماست و حکم آخر نیز» ← (از *مهتابی به کوچه*، ص ۸). پاسخ سنجیده و استوار او را از زبان همرای و همراه او اسماعیل خویی، در کتاب *از شعر گفتن*، ص ۱۴۲ می‌توان خواند.

ساخته و در دفتر و دیوان آنان در کنار فرم‌های سپید و نیمایی، خوش نشسته است[۱]؛ که از مرزهای ادب فارسی فراتر رفته، ذهن و ذوق فرنگان را خوش آمده و در ادبیات آنان نیز جایی بازکرده است و با جای بازکردن در ادبیات مدرن فرنگی، بویژه امریکایی، به راه جهانی شدن گام نهاده است.[۲]

این بود نمایی گذرا و کمرنگ از کارنامهٔ «غزل» پس از سنایی؛ اما پیش از او، همان گونه که پیشتر نیز اشاره شد، لایه‌های تاریک و گمان‌خیزی بر سرنوشت غزل سایه افکنده است و کارنامهٔ آن را از دسترس دید و داوریِ درست و باورآمیز پژوهشگران دور داشته است. به گونه‌ای که اینک از چند و چون (= کمیت و کیفیت) غزل در سده‌های آغازین ادب فارسی و به روزگار سامانیان و غزنویان، آگاهیِ استوار و آشکاری نداریم و درست دانسته نیست که آیا در آن روزگاران نیز همچون روزگاران سپسین، قالب غزل رواج و روایی داشته است یا نه؟

شاید کسانی بر پایهٔ کار رفت واژهٔ غزل در بیت‌هایی چون:

اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن　　تا بر دو لبت بوسه زنم چونش بخوانی

عمارهٔ مروزی، شاعران هم‌عصر رودکی، ص ۲۵۴

غزل رودکی وار نیکو بود　　غزل‌های من رودکی وار نیست

دیوان عنصری، ص ۳۲۷

از دلارامی و نغزی چون غزل‌های شهید　　وز دلاویزی و خوبی چون ترانهٔ بوطلب

دیوان فرخی، ص ۵

چنین پندارند که غزل را در آن روزگاران نیز رونق و رواجی بوده است، لیک باید دانست که این پندار هرچند برونه‌ای (= ظاهری) پذیرفتنی و پسندیدنی دارد، بنیادی چندان استوار و آسیب‌ناپذیر ندارد؛ زیرا واژهٔ غزل که اینک معنی جا افتادهٔ آن نام یکی از قالب‌های شعری است، به روزگاران پیشین، بیشتر در معانی دیگری به کار می‌رفته است؛ از این روی اگر کاربردهایی چون بیت‌های یاد شده را از نمونه‌های معانی دیروزین غزل ندانیم، دستِ کم می‌توانیم آن‌ها را گمان زنیم و احتمال دهیم، و پیداست آن‌جا که گمان پای باز کند و احتمال سردرآورد، استدلال بنیادی استوار ندارد که «**إذا جاءَ الاِحْتِمال بَطَلَ الاِستِدْلال**».

افزون بر این، گواهی نیز نیست تا به گونه‌ای باورآور، مفهوم امروزینهٔ غزل را برای

---

۱. در این باره و برای آشنایی بیشتر با دید و داوری نوپردازان و امروزیان غزل سرا دربارهٔ غزل ← *از پنجره‌های زندگانی* که در مقدمهٔ کتاب، روی و رای بسیاری از امروزیان چونان نیما، شهریار، خانلری، مشیری، سیمین، فروغ، نادرپور، اخوان، آتشی، شفیعی، خویی، و ... دربارهٔ غزل آمده است و در متن کتاب، نمونه‌هایی از غزل‌های امروز ایران.

۲. دراین باره ← نوشتهٔ دکتر شفیعی کدکنی در مقدمهٔ کتاب *از پنجره‌های زندگانی*، ص ۱۲۴.

کاربردهایی از آن دست گواهی دهد. برای آشکاری بیشتر، گزارشی هرچند کوتاه از معانی چندگانهٔ «غزل» بجا می‌نماید:

معانی غزل

واژهٔ «غزل» که واژه‌ای است عربی و در اصل عربی به معنی عشقبازی و عاشقانه سخنگویی[1] است، در دوره‌های پیشین زبان فارسی به معنی شعر عاشقانه، تغزّل و تشبیب، شعر ملحون و آهنگین و نام گونه‌ای از شعر ملحون به کار رفته است؛ لیک دیرگاهی است که کاربرد آن در این معانی اندک و اندک‌تر شده و نامی گشته برای گونه‌ای از قالب‌های شعر فارسی: قالب غزل.

معانی یاد شده که همه با معنی لغوی آن پیوند دارند، البته به گونه‌ای نیستند که با هم ناسازواری مصداقی داشته باشند و «مانعةالجمع» باشند. یعنی گاه هست که این واژه در شعر یا نثری به گونه‌ای به کار رفته که می‌تواند دو یا سه معنی از معانی یاد شده را بپذیرد، مثلاً هم به معنی شعر عاشقانه باشد و هم به معنی تغزّل و تشبیب؛ از این روست که هرچند در پاره‌ای از شواهدی که یاد خواهیم کرد، یکی از معانی، نزدیک‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌باشد، اما در پاره‌ای دیگر دو یا چند معنی، پذیرفتنی می‌نماید. اینک معانی و کاربردهای یاد شده را با یادکرد شواهد و نمونه‌هایی، اندکی باز می‌نماییم.

۱ـ غزل به معنی شعر عاشقانه

چنین می‌نماید که واژهٔ «غزل» که در اصل به معنی عشقبازی و سخن عاشقانه است، نخست‌بار از راه مجاز (مجاز ملازمه یا عام و خاص)[2] در معنی شعر عاشقانه به کار رفته است و رواج این

---

۱. در *لسان‌العرب* چنین می‌خوانیم: «الغزل: حدیث‌الفتیان و الفتیات ... و اللهو مع النساء ... و محادثتهن و مراودتهن ... و رجل غَزِل: متغزل بالنساء علی النسیب ای ذوغزل ... » (*لسان العرب*، ج ۱۰).

در *المعجم فی معاییر اشعارالعجم* نیز چنین آمده: «و غزل در اصل لغت حدیث زنان و صفت عشقبازی با ایشان و تهالک در دوستی ایشان است و مغازلت، عشقبازی و ملاعبت است با زنان؛ گویند رجل غزل یعنی مردی که متشکل باشد به صورتی که موافق طبع زنان باشد و میل ایشان بدو به سبب شمایل شیرین و حرکات ظریفانه و سخنان مستعذب» (*المعجم*، ص ۴۱۵).

۲. مجاز ملازمه یا مجاز با علاقهٔ همراهی یعنی واژه‌ای را از معنی اصلی خود بیرون بردن و آن را در معنی چیزی که با معنی اصلی آن همراهی دارد، به کاربردن؛ براین پایه واژهٔ غزل از معنی اصلی خود ـ عشقبازی ـ بیرون آمده و در معنی سخن عاشقانه گفتن ـ که با عشقبازی همراه هست ـ به کار رفته و کم کم در این معنی دوم مجازی جا افتاده است؛ و مجاز عام و خاص، یعنی واژه‌ای عام وفراگیر را از معنی عام و فراگیر خود بیرون بردن و در معنی یکی از موارد ومصادیق ویژهٔ آن به کاربردن. بر این پایه می‌توان گفت واژهٔ غزل از معنی عام وفراگیر ←

معنی که نزدیک‌ترین پیوند را با معنی لغوی آن نیز دارد، معنیِ نوِ **شعرِ عاشقانه** را برای واژهٔ غزل از پی آورده است.

محور و مدار «غزل» در این معنی، محتوا و درون مایهٔ عاشقانهٔ شعر است و به قاب و قالب آن نظری نیست؛ یعنی در این کاربرد، هر شعری که از عشق سخن بگوید و بیانگر شور و شوق عاشق و درد و داغ او باشد، یا شرح و گزارش جلوه و جمال و حسن و کمال معشوق، و یا شکوه و گلایه از بی‌مهری و جفاجویی او، غزل خواهد بود، خواه قاب و قالب آن نیز غزل (به معنی امروز) باشد یا قصیده یا قطعه یا رباعی ...

این کاربرد مجازی، نخست در خود زبان عربی روی داده و از این روست که آن‌ها ــ که در آغاز قالبی به نام «غزل» نداشته‌اند و بعدها آن را همچون قالب‌های رباعی و مثنوی، از ادب ایرانیان وام گرفته‌اند[۱] ــ هر شعر عاشقانه را به هر قاب و قالبی، غزل می‌گفته‌اند؛ مثلاً قصیده‌ها و قطعه‌های عاشقانهٔ کسانی چون مجنون بنی عامر و عمربن ابی ربیعه را، و یا آغازه‌های (= تشبیب) قصیده‌های غیر عاشقانه را. این کاربرد مجازی از زبان عربی به زبان فارسی ــ که در آغاز بسی از قالب‌ها، شیوه‌ها، نام‌ها و اصطلاحات ادبی و شعری را از عرب‌ها وام گرفته است[۲] ــ نیز راه یافته است و از این‌جاست که در زبان فارسی نیز واژهٔ غزل بویژه پیش از آن‌که به عنوان نام یک قالب شعری، دیگر کاربردهای خود را از رواج و روایی بیندازد، در معنی شعر عاشقانه به هر قاب و قالبی به کار می‌رفته است.

یکی از گواهان آشکار این کاربرد را در منظومهٔ *لیلی و مجنون* نظامی می‌بینیم. نظامی در این منظومه به هنگام یادکرد شعرهای عاشقانهٔ مجنون و یا در اشارت به عاشقانه سرایی‌های او، از تعبیرهای گونه‌گونِ **بیت**[۳]، **قصیده**[۴]، **نسیب**[۵] و **غزل**[۶] یاری جسته است. این چندگونگی

→

عشقبازی بیرون آمده و در معنی سخن عاشقانه که گونهٔ خاص و ویژه‌ای از عشقبازی است، به کار رفته و در آن‌جا افتاده است.

۱. موسیقی شعر، ص ۲۱۵، به نقل از تذکرهٔ هفت آسمان، ص ۴.

۲. این اثر پذیری‌ها بر پایهٔ پیدایی دوبارهٔ شعر فارسی در دامان ادب عربی و به روزگاری که ادب عربی باقالب‌ها،شیوه‌ها و اصطلاحات جا افتادهٔ خود در اوج رواج و شکوهِ شکوفایی است وبسی از دست اندرکاران آن پارسی و ایرانی‌اند، بس طبیعی می‌نماید.

۳. گردد شب و روز بیت گویان؛ ص ۱۰۴ / ره پیش گرفت بیت خوانان؛ ص ۱۲۶/ برعهد شکسته بیت می‌گفت؛ ص۱۴۶/ برحسب فراق بیت می‌خواند؛ ص ۲۵۸.

گفتنی است که «بیت» در این تعبیرها به معنی شعر است و نه به معنی مجموعهٔ دو مصراع. در توضیح این معنی بیت ← *حواشی مرصادالعباد*؛ ص۵۳۳؛ نیز *حواشی اسرارالتوحید*؛ ۴۷۴/۲.

۴. می‌خواند قصیده‌های چون نوش، ص ۱۰۵؛ وانگه ز قصاید حلالت /کاموخته‌ام ز حسب حالت، ص۱۸۵؛

←

تعبیرهای او از یک چیز (اشعار مجنون) همراه با حال و هوای داستان، نشانگر این است که خواستهٔ نظامی از همهٔ این تعبیرها یک چیز است: شعر عاشقانه. همان که خود آشکارا آن را «بیت عاشقانه» گفته است:

مجنون ز شکایت زمانه　　بیتی دو سه گفت عاشقانه

لیلی و مجنون، ص ۱۰۸

نشانهٔ آشکار دیگر بر این‌که خواستهٔ نظامی از «غزل» محتوای عاشقانهٔ آن است و نه شکل و قالب آن، این است که او آن‌گاه که می‌خواهد غزلی از عاشقانه‌های مجنون را یاد کند، نه از قالب غزل ــ که به روزگار او قالبی شکل گرفته، جاافتاده و کارآمد است و از خود او نیز نمونه‌هایی ــ هرچند نه بی امّا و اگر ــ بازمانده است (← دیوان قصاید و غزلیات نظامی) ــ که از همان قالب مثنوی یاری می‌جوید:

شخصی غزلی چو دُر مکنون　　می‌خواند ز گفته‌های مجنون

کای پرده در صلاح کارم　　امید تو باد پرده‌دارم

مجنون به میان موج خون است　　لیلی به حساب کار چون است

مجنون جگری همی خراشد　　لیلی نمک از که می‌تراشد

مجنون به خدنگ خار سفته است　　لیلی به کدام ناز خفته است

مجنون همه درد و داغ دارد　　لیلی چه بهار و باغ دارد ...

لیلی چو سماع این غزل کرد　　بگریست و ز گریه سنگ حل کرد

همان، ص ۹۹

و پذیرفته و استوار نیست اگر گفته شود سرودن غزل در قالب مثنوی (= غزل ـ مثنوی) پیامد این ضرورت و ناچاری بوده که نظامی نمی‌توانسته هماهنگی و یکدستی منظومهٔ خویش را نادیده گیرد و در میان منظومه‌ای به قالب مثنوی، قالبی دیگر را راه دهد؛ زیرا اگر خواستهٔ نظامی از «غزل» شکل و قالب آن نیز می‌بود، می‌توانست همان راهی را برود که «عیّوقی» در مثنوی *ورقه و گلشاه* رفته است و در میان منظومه‌ای به قالب مثنوی، چندین بار عاشقانه‌هایی به قالب غزل آورده است.



مجنون به همان قصیده خوانی / می‌زد دهل جریده رانی؛ می‌راند جریده بر جریده / می‌خواند قصیده بر قصیده، ص ۲۰۶.

۵. می‌خواند چو عاشقان نسیبی / می‌جست علاج را طبیبی ص ۱۶۷.

۶. با خود غزلی همی سگالید / گه نوحه نمود وگاه نالید، ص ۸۵؛ هر دم غزلی دگر کند ساز / هم خوش‌غزل است و هم خوش آواز، ص ۸۲؛ چون برزدی از نفیر نوشی / گفتی غزلی به هر خروشی، ص ۹۱.

نیز، در نمونه‌هایی که از پی می‌آید، واژهٔ «غزل» را به معنی شعر عاشقانه دانستن، نزدیک‌تر می‌نماید:

من غزل‌گوی توام تا تو غزل‌خوان منی ‌ ‌ ‌ ‌ ای غزل‌گوی غزل‌خوان غزل‌خواه ببال

دیوان فرخی، ص ۲۱۳

تا غزل‌خوان را بباید وقت خواندن در غزل
نعت از زلف سیاه و وصف از چشم کحیل

همان، ص ۲۲۲

هزار بود و هزار دگر ملک بفزود ‌ ‌ ‌ ‌ ز یک غزل که ز من خواست بر لطیف غزال

غضایری، *گنج بازیافته*، ص ۱۲۳

غزل سرای شدم بر شکر لبی گل خند ‌ ‌ ‌ ‌ بنفشه زلفی نسرین بری صنوبر قد

سوزنی، *لغت نامهٔ دهخدا*، ؟

بر آن غزال غزل گفتم و لطیف آمد ‌ ‌ ‌ ‌ که عشق کرد غزل‌های او مرا تلقین

دیوان امیر معزّی، ص ۵۰۴

غزال و غزل هردوان مر تو را ‌ ‌ ‌ ‌ نجویم غزال و نگویم غزل

دیوان ناصر خسرو، ص ۴۶۱

با سر همچو شیر نیز، مخوان ‌ ‌ ‌ ‌ غزل زلفک سیاه چو قیر

همان، ص ۱۹۹

تشبیب: صفت حال معشوق و حال خویش در عشق او گفتن باشد و این را نسیب و غزل نیز خوانند ...

حدایق‌السحر، ص ۷۵

نسیب: در اصل لغت، صفت جمال محبوب و شرح احوال عشق و محبت است و حکایت حال عاشق با معشوق ... نَسَبَ یَنسبُ نسیباً یعنی غزل گفت و احوال عاشق و معشوق و آنچه بدان تعلق دارد، شرح داد.

المعجم، ص ۴۱۴

بیشتر شعرای مفلق، ذکر جمال معشوق و وصف احوال عشق و تصابی را غزل خوانند.

همان، ص ۴۱۴

آن سخن که گویی اندر شعر، در مدح و غزل و هجا و مرثیت و زهد، داد آن سخن به تمامی بده.

قابوسنامه، ص ۱۹۰

اگر گفته شود واژهٔ غزل در برخی از این نمونه‌ها بویژه نمونه‌های یاد شده از کتاب‌های

حدایق‌السحر و *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به قرینهٔ نسیب و تشبیب، به معنی تغزّل آغاز قصاید است و نه مطلقِ شعر عاشقانه، باید گفت: هرچند آن گونه که پیشتر اشارت کرده‌ایم، این معانی مانعة الجمع نیستند و می‌توانند همپای و همراه باشند، با این همه از تأمّل بیشتر درمی‌یابیم که در این عبارت‌ها بیشتر، مفهوم لغوی نسیب، تشبیب و غزل یعنی شعر عاشقانه خواستهٔ گوینده است؛ مفهومی که بی‌گمان بر معنی اصطلاحی آن‌ها یعنی آغازهٔ قصاید پیشی دارد.

۲ـ غزل به معنی شعر ملحون و آهنگین

می‌دانیم که شعر و موسیقی، پیوندی استوار و دیرینه دارند و از دیرباز همزاد و همراه بوده‌اند. این پیوند و پیوستگی در ایران پیش از اسلام آن‌چنان استوار و ناگسستنی بوده که گویا در آن دوران و دیار، شعر به تنهایی و جدای از موسیقی بازاری نداشته است و همیشه دست در دست ساز و آواز و همراه و همگام آن‌ها چهره می‌نموده است؛ از این روست که گویا در زبان ایرانی واژه‌ای نیست که ویژهٔ شعرِ محض و جدا از موسیقی باشد،[1] و واژه‌هایی چون سرود، *سرواد*، *سرود خسروانی*، *ترانه*، *دستان*، *چکامه*، *لاسکوی*[2] و *اورامن*[3]، همه به گونه‌ای با ساز و آواز پیوند دارند.[4]

نیز از این‌جاست که از شاعران ایران باستان، جایی نامی بر جای نمانده است؛ با این‌که نه تنها از شاهان و وزیران و پهلوانان که از حکیمان و طبیبان و نوازندگان نیز نام‌هایی مانده است؛ زیرا در دوران و دیاری که شعر جدای از موسیقی بازاری ندارد و شاعر جز در چهرهٔ نوازنده و سازنده، نمودار نمی‌گردد و جدای از آن‌ها شخصیت و هویتی صنفی ندارد، زمینه‌ای نیست تا کسی به نام شاعر آوازه برآورد.[5]

به گواهی این سخن نویسنده‌ای کهن:

---

۱. ابوحاتم رازی، داعی بنام اسماعیلی، درگذشته به سال ۳۲۲ هـ ق، در کتاب *الزینة فی الکلمات الاسلامیه* در بحث از شعر نزد ایرانیان می‌گوید: «... دلیل این‌که ایرانیان شعر نداشته‌اند، عدم وجود کلمه برای شعر و شاعر در زبان آنان است. ایرانیان برای این دو مفهوم همان کلمات عربی را به کار می‌برند». ← صادقی، علی اشرف، مجلهٔ معارف، دورهٔ اول، ش ۲، ص ۸۸).

۲. این واژه را که در اصل نام پرنده‌ای کوچک و خوش‌آواز است، برخی نام لحنی از الحان موسیقی یا نام آلتی موسیقایی گمان برده‌اند (فرهنگ معین).

۳. این واژه که «اورامنان» و «اورامه» نیز تلفظ شده، لحنی از موسیقی قدیم است که فهلویات را بدان می‌خوانده‌اند (فرهنگ معین).

۴. خود واژهٔ شعر نیز به پندار پاره‌ای از پژوهشگران برگرفته از واژهٔ شیر عبری به معنی سرود و آواز است، از مصدر شور به معنی سرودن (شعر و موسیقی در *ایران*، ص ۶۷).

۵. بسنجید با مقالهٔ «شعر قدیم ایران» در کتاب شعر و موسیقی در *ایران*، ص ۷۲.

...پس شعرا او را (یعقوب لیث) شعر گفتندی به تازی ... او عالم نبود، درنیافت ... گفت چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟ محمد بن وصیف پس شعر پارسی گفتن گرفت و اول شعر پارسی اندر عجم او گفت ... که تا پارسیان بودند سخن پیش ایشان به رود بازگفتندی بر طریق خسروانی ...

تاریخ سیستان، ص ۲۱۰

که گواهی بر نادرستی آن نداریم، پیوستگی شعر و موسیقی در ایران تا نخستین سده‌های اسلامی همچنان بر پای بوده است و ایرانیان را تا آن روزگار به شعرِ جدا از موسیقی تعلق و تمایلی نبوده است و هنوز شاعر هویتی صنفی نیافته بوده است و از آن پس بوده است که شعر جدا از موسیقی کم‌کم‌شکل گرفته و بازاری یافته است و بی‌گمان در فرایند این شکل‌گیری بی‌اثر نبوده است بازار گرم شعر و ادب عربی که بسی از دست‌اندرکاران و سرآمدان آن ایرانی بوده‌اند و دور نیست اگر گفته شود: برخی از همینان پاره‌ای از تجربه‌ها و اندوخته‌های خویش را در زبان و ادب عربی در زبان مادری خویش نیز آزمودند و به کار گرفتند و راه شکل‌گیری و گسترش شعر فارسی را بازگشودند.[1]

پس از این شکل‌گیری و همپای فرایند رو به کمال آن، شعر فارسی همچنان با موسیقی در پیوند ماند؛ پیوندی که گمان می‌کنم به دلیل شکل‌گیری و گسترش شعر، رنگ و رویی تازه به خود گرفت. می‌دانیم که برخی از شاعران، چونان رودکی، فرخی و ... افزون بر مهارت در شاعری، در موسیقی نیز مهارت داشتند و سروده‌های خویش را در بزم امیران با ساز و آواز می‌خواندند و آنان که خود آوایی خوش نداشتند و خوانندگی و نوازندگی نمی‌دانستند، از خوش‌خوانان و نوازندگان که «**راوی**»[2] نیز نامیده می‌شدند، یاری می‌جستند. بزم صوفیان و مجالس سماع آنان نیز با رنگ و رویی عرفانی و مذهبی از گرم‌ترین پایگاه‌های پیوند شعر و موسیقی بوده است.

گزارش‌هایی چون آنچه در *چهار مقاله* دربارهٔ سرود بخارای رودکی و اثرگذاری شگرف آن در امیر سامانی آمده است، بویژه انبوه گزارش‌هایی که در کتاب‌های صوفیانه چون *اسرارالتوحید* و ... در وصف مجالس سماع و کار و ساز قوالان آمده است، نیز همه گواهان آشکاری است بر گرمی بازار شعر و موسیقی در آن روزگار.

---

۱. بسنجید با سخنان سید حسن تقی زاده و جلال‌الدین همایی، نقل شده در مقالهٔ پیش‌گفتهٔ علی اشرف صادقی، مجلهٔ *معارف*، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۲. گزارش زیر می‌تواند روشنگر این نکته باشد: «اگر خنیاگر باشی و شاعری دانی، عاشق شعر خویش مباش و همه روایت شعر روایت شعر خویش مکن که چنانکه تو را شعر خویش خوش باشد، مگر آن قوم را خوش نباشد که خنیاگران راویان شاعرانند نه راویان خویش». (*قابوسنامه*، ص ۱۹۲).

آخرین سخن دربارهٔ پیوند شعر و موسیقی این‌که چون شعر عاشقانه، یعنی غزل به معنی پیشین، دل‌پسندترین گونهٔ شعر است و با موسیقی و سماع نیز بیشترین تناسب و توافق و نزدیک‌ترین پیوند و پیوستگی را دارد، چنین می‌نماید که در گذشته نیز چون امروز، کارمایهٔ خوانندگان و نوازندگانْ بیشتر شعر عاشقانه بوده است و همین زمینه شده تا واژهٔ غزل، به معنی آواز و شعر ملحون و آهنگین[1] (= شعری که با ساز و آواز خوانده می‌شود) و کم‌وبیش همسان و هم‌معنی با ترانه و تصنیف نیز به‌کار رود و گسترهٔ معنایی تازه‌ای بیابد و بر پایهٔ همین معنی است که در زبان فارسی از دیرباز، بلبل را همان‌گونه که دستان سرا و هزاردستان نامیده‌اند، غزل‌خوان و غزل‌گو نیز خوانده‌اند.

غزل‌های ملحون، هرچند در آغاز، درون مایه‌ای بیشتر عاشقانه داشته‌اند و هرچند بیشتر به قالب دوبیتی و رباعی بوده‌اند[2]، کم‌کم با رهایی از این هر دو بند و پذیرش قالب‌ها و درون‌مایه‌های دیگر، هر شعر ملحونی به هر قاب و قالبی و با هر محتوا و درون مایه‌ای «غزل» شمرده شد.

حال که سخن از مفهوم غنایی و موسیقایی غزل است، گفتنی است که این واژه در زبان موسیقی، معنی محدودتری نیز داشته است؛ مثلاً شمس قیس آن را با «قول» در یک ردیف آورده و هر دو را «ترانه» یعنی رباعی ملحون دانسته است؛ قول را رباعی عربی ملحون و غزل را رباعی فارسی ملحون. از زبان خود او بخوانیم:

> ارباب صناعت موسیقی بر این وزن (وزن رباعی) الحان شریف ساخته‌اند و طرق لطیف تألیف کرده و عادت چنان رفته است که هر چه از آن جنس بر ابیات تازی سازند آن را «قول» خوانند و هرچه مقطعات بر پارسی باشد آن را «غزل» خوانند. اهل دانش ملحونات این وزن را ترانه نام کردند و شعر مجرد آن را دو بیتی خواندند؛ برای آن‌که بنای آن بر دو بیت بیش نیست و مستعربه آن را رباعی خوانند ...

المعجم فی معاییر اشعار العجم، ص ۱۱۵

و حافظ مراغی، موسیقی‌دان بنام سده‌های هشتم و نهم، آن را به همراه قول، ترانه و

---

۱. «آهنگین» را در این‌جا نه به معنی «موزون» که به معنی «ملحون» به کار برده‌ایم؛ یعنی شعری که افزون بر وزن عروضی، وزن ایقاعی و موسیقایی نیز داشته باشد و به آواز و آهنگ خوانده شود.

۲. گویا از این‌رو که این قالب‌ها اصالت ایرانی داشته وبازمانده‌ای از همان اوزان و الحان ایران باستان بوده‌اند؛ از همین روی با روحیهٔ ایرانی تناسب و همخوانی بیشتری داشته‌اند. استاد همایی در این باره می‌نویسد: «جنس غزل غنایی و ملحون در شعر دری، هماناکه جانشین سرود خسروانی و ترانه و دستان و اورامنان شعر پهلوی باشد؛ چنان‌که رباعی و دوبیتی نیز به عقیدهٔ من یادگار همان نوع اوزان و الحان است (*دیوان عثمان مختاری*، ص ۵۷۴). دربارهٔ توجه و تمایل ایرانیان به این وزن و قالب، سخن شمس قیس خواندنی است. *المعجم*، ص ۵۱۴.

فروداشت چهار بهره‌ای دانسته که از فراهم آمدن آن‌ها «نوبت مرتب» (=گونه‌ای تصنیف) ساخته می‌شود؛ او خود چنین نوشته است:

قدما چهار قطعهٔ موسیقی که آن‌ها را با یکدیگر مناسبتی باشد ... نوبت مرتب گویند ... و چهار قطعهٔ نوبت مرتب را هر قطعه‌ای به اسمی مخصوص کرده‌اند؛ بر این مثال: قطعهٔ اول: قول، ثانی: غزل، ثالث: ترانه، رابع: فروداشت. در هر قطعه از این قطعات اربعه شروط است ... اما قول، باید که شعر آن عربی باشد ... ابیات غزل باید که فارسی باشد ... و ترانه را بر شعری سازند که بر بحر رباعی باشد، خواه عربی و خواه فارسی ...

جامع الالحان، ص ۲۴۱

پیداست که هرچند حافظ مراغی نیز همچون شمس قیس، شعرِ «قول» را عربی و شعرِ «غزل» را فارسی دانسته است واز این دیدگاه میان آن‌ها دوگانگی نهاده است؛ اما نه همچون او آن‌ها را گونه‌ای ترانه و به وزن رباعی، که آن‌ها را در وزنی دیگر و همردیف ترانه دانسته است؛ به دیگر سخن، شمس قیس «ترانه» را مقسم قول و غزل دانسته و حافظ مراغی قسیم آن‌ها، که اگر جز این بود، آن‌ها را همردیف نمودن و در کنار هم نهادن معنی نداشت؛ آن‌گاه نیز که خواسته برای «نوبت مرتب» و چهار بهرهٔ یاد شدهٔ آن مثالی بیاورد، دو بهرهٔ نخستین یعنی قول و غزل را در وزنی جز وزن رباعی، و بهرهٔ سوم یعنی ترانه را در وزن رباعی آورده است؛ مثال او چنین است:[1]

شعر قول:

ایـــا اکـــرم النـــاس کـــن دائـــما　　عـــلی البـــر و العـــدل والاهـــتداء

شعر غزل:

کوری چشم مخالف من حسینی مـذهبم　　راه حق این است نتوانم نهفتن راه راست

شعر ترانه:

اهــواک و لو ضــنت مــن اجـل هــواک　　او اتـــلف بـــالغرام فـــالروح فــداک

دیدیم که قول و غزل در زبان موسیقی، معنی و کاربرد ویـژه و مـرزبندی شـده‌ای داشـته است؛ اما همان گونه که پیشتر اشاره شد که و بـه گـواهـی شـواهـد و کـاربردهایی کـه از ایـن پس خواهد آمد. بیرون از مرزهای زبان مـوسیقی و واژگـان ویـژهٔ آن، شـاعران و نـویسندگان فارسی به ویژگی‌ها و بایستگی‌های یاد شده برای قول و غـزل ـ یـعنی در وزن ربـاعی بـودن هر دو و عربی بودن قول و فارسی بودن غزل ـ پروایی نداشته و از روی مجاز و توسع هر دو را به معنی مطلق آواز و شعر ملحون (شعری که با ساز و آواز خوانده شود) به‌کار برده‌انـد؛ از قــول و غــزل، آواز و آهــنگ خـواسـته‌انـد و از قـوّال و غـزل‌خوان، مـطرب و آوازه‌خـوان.

---

۱. *جامع الالحان*، ص ۲۴۵

اینک نمونه‌هایی از کاربرد غزل در مفهوم آواز و آهنگ:

سرودی که آموزی ذوق نگاه‌دار، و ترانه و غزل بی‌وزن مگوی که آن‌گه سرودت جایگیر نبود.

قابوسنامه، ص ۱۹۵

دگر نخواهم گفتن همی سرود و غزل — که رفت یک رهه بازار قیمت سرواد

لبیبی، گنج بازیافته، ص ۲۲

سراینده‌ای این غزل ساز کرد — دف و چنگ و نی را هم‌آواز کرد

منسوب به فردوسی[1]

پری کی بود رودساز و غزل‌خوان — کمند افکن و اسب تاز و کمان‌ور

دیوان فرخی، ص ۱۴۷

زین روی باغ صف بتان ملک پرست — زآن رو صف سرود زنان غزل سرای

همان، ص ۳۹۱

خردمندی که از رایم خبر دارد به ایمایی

غزل گویی که مرغان را به بانگ آرد به آوایی

همان، ص ۴۱۷

حاصل ناید به جسم و جان تو در — از غزل و می مگر که منفعلی

همان، ص ۲۸۶

چند گفتی و بر رباب زدی — غزل رعد بر صفات رباب

همان، ص ۲۸

غزل برداشته رامشگر رود — که پدرود ای نشاط و عیش پدرود

خسرو و شیرین نظامی، ص ۹۸

نکیسا بر طریقی کان صنم خواست — فرو گفت این غزل در پردهٔ راست

همان، ص ۳۵۹

نکیسا چون زد این افسانه بر ساز — ستای باربد برداشت آواز

نوا را پردهٔ عشاق آراست — در افکند این غزل را در ره راست

همان، ص ۳۷۲

غزلک‌های خود همی خواندم — در نهاوند و راهوی و عراق

دیوان انوری، ۱/۲۶۹

---

۱. این بیت که از روزگاران کوچک‌سالی و از کتاب‌های درسی دبستان یا دبیرستان به یادم مانده، بیتی است از آغاز ستایش نامهٔ مازندران در آغازه‌های داستان کیکاووس و بزم او که در برخی از نسخه‌های شاهنامه بوده. هرچند در شاهنامهٔ چاپ مسکو و ویرایش دوبارهٔ آن از سوی سعید حمیدیان نیامده است.

مطرب همین طریق غزل گو نگاه دار   کین ره که برگرفت به جایی دلالت است

غزلیات سعدی، ص ۴۷

ساقی قدح می مغان کو   مطرب غزل تر روان کو

کلیات عراقی، ص ۲۶۴

قول مطرب نکند هیچ عمل چون نبود   به اصولی که کند بنده غزل خوانی تو

دیوان سیف فرغانی، ص ۴۱۶

سیف فرغانی قول تو ترانه است و غزل   بعد از این دست بدار از عمل بیکاران

همان، ص ۷۰۵

نی حراره یادش آید نی غزل   نی ده انگشتش بجنبد در عمل

مثنوی، دفتر ۶، بیت ۱۶۵۸

مطرب غزلی ز شوق برخواند   خونابه ز چشم من روان شد

دیوان امیرخسرو، ص ۱۸۶

مطربا مجلس انس است غزل، خوان و سرود
چند گویی که چنین است و چنان خواهد شد

دیوان حافظ، ص ۱۸۱

۳ـ غزل به معنی تغزّل

واژهٔ غزل که در زبان عربی و فارسی، در معنی شعر عاشقانه کاربردی روا و رایج یافته بود، کم‌کم به معنی دیگری نیز راه یافت و نامی شد برای آغازه‌های عاشقانهٔ قصیده‌ها، همان که امروزه‌روز «تغزّل» گفته می‌شود. زمینهٔ پاگیری این معنی غزل را باید در پیوند با قالب قصیده بازجست. می‌دانیم که از آغاز پاگیری ادب فارسی تا سدهٔ ششم به دلایلی که اینک مجال بازنمایی آن‌ها نیست، قالب قصیده صدرنشین همهٔ قالب‌های شعری بود و بازار قصیده‌سرایی، گرم‌ترین بازار شعر و شاعری، و با چشم‌پوشی از چند مثنوی داستانی با زمینه‌های ظهور ویژه، دیگر قالب‌ها چندان بازاری نداشتند.

زمینهٔ این رواج و روایی را بیشتر باید در این دانست که شعرِ نوزاد و نوپای فارسی در زمان و زمینه‌ای به راه بالندگی و برازندگی گام نهاد که پیش از آن از ادب عربی سرشار شده بود و بسی از پی‌ریزان و بنیادگذاران آن، پیش از آن‌که به شعر فارسی روی آرند و در این زبان طبع آزمایند، چه بسا که در شعر عربی تجربه‌ها اندوخته بودند و بر بنیاد آن تجربه‌ها، پارسی‌گویی را آزموده

بودند.[1] اگر بپذیریم که شعر فارسی در چنان زمان و زمینه‌ای قد کشیده است و از چنین دامان و دایه‌ای بالش و پرورش یافته است،[2] راز اثرپذیری‌های ادب فارسی از ادب عربی را نیز درخواهیم یافت و به آسانی خواهیم پذیرفت که شعر و ادب فارسی بر بنیاد زمینهٔ زایش و بالش ویژه‌ای که داشته، بسی از شیوه و شگردها و راه و رسم‌ها و خط و ربط‌های ادب عربی را تا آن‌جا که با سرشت و ساختار خویش همساز می‌یافته، نه از روی تحمیل که به تقاضای طبیعت خویش پذیرفته است و پذیرش قالب قصیده یکی از آشکارترین این پذیرش‌هاست.

قالب قصیده که در شعر عربی پیشینه و پشتوانه‌ای استوار و دیرینه دارد،[3] در زبان فارسی اما، ره‌آوردی است که از رهگذر پیوند با ادب عربی به این زبان راه یافته است و به گواهی پژوهشگران در شعر فارسی پیش از اسلام سابقه و پیشینه‌ای نداشته است؛ آنچه از شعر پهلوی نیز بدین قالب دیده شده است از بازسروده‌های پس از اسلام شمرده شده است.[4] به روزگاری که نخستین تجربه‌های شعر عروضی و جدا از موسیقیِ فارسی شکل می‌گرفت،[5] ادب و فرهنگ عربی ـ اسلامی، بر فضای ادبی ـ فرهنگی ایران سایه افکنده بود و ایرانیان را با آن انس و الفتی افتاده بود و بسی از نخستین پیشگامان راهِ نو یافته و ناکوفتهٔ ادب فارسی، بسی از دیوان‌های شعر تازیان را از بر داشتند[6] و در آن راه کوفته و درنوردیده گام‌ها برداشته بودند؛[7] همینان بودند که

---

۱. «ظاهراً به طورکلی شعرای قدیم پارسی که ابتدا به ترتیب شعر عروضی سخن سرایی کرده‌اند، شعر عربی نیز می‌گفته‌اند و شاید ابتدا در زبان عربی شاعر بوده‌اند و بعد به تدریج خواسته‌اند این شیوهٔ جدید را در زبان بومی خود نیز تطبیق و تجربه کنند». (سیدحسن تقی زاده، مجلهٔ معارف، س ۱، ش ۲، ص ۱۰۳)؛ «ایرانیان و فارسی‌نژادان که زبان عربی را خوب یادگرفته بودند، به ظنّ قوی، پیش از این‌که شعر فارسی به سبک جدید عروضی بسازند، به عربی شعر می‌گفته‌اند، چنان که بعدها هم خیلی از آن‌ها ذواللسانین بوده‌اند». (جلال همایی، *تاریخ ادبیات ایران*، ص ۵۰۷)

۲. تأمل در تاریخ فرهنگی ـ ادبی ایران در نخستین سده‌های پس از اسلام و گواهی کسانی چون نویسندهٔ تاریخ سیستان ـ که بخشی از آن را در صفحهٔ بعد آورده‌ایم ـ پذیرش این سخن را آسان می‌سازد. سخن پژوهشگرانی چون تقی‌زاده و همایی ـ که اندکی پیش آورده‌ایم ـ نیز بر همین بنیاد استوار است.

۳. «این شکل (قصیده) ... در ادب عرب، عالی‌ترین نمونهٔ شعر به شمار می‌رود. زبان عرب نیز برای داشتن چنین قالبی آمادگی بسیار دارد؛ زیرا کثرت مترادفات در این زبان، کار را برای قافیه‌پردازی آسان می‌کند» (موسیقی شعر، ص ۲۰۶ به نقل از جرجی زیدان، *تاریخ آداب اللغة العربیه*، ۶۸/۱).

۴. «در فارسی شکل قصیده اصیل نیست و تقلیدی است از عربی... در شعر کهن ایران، این شکل وجود نداشته و اگر در نمونه‌های بازمانده از شعر پهلوی چنین قالبی مشاهده شود.. از برساخته‌های دوران اسلامی و پس از حملهٔ عرب خواهد بود.» (موسیقی شعر، ص ۲۰۸)

۵. «که تا پارسیان بودند سخن، پیش ایشان به رود بازگفتندی بر طریق خسروانی» (*تاریخ سیستان*، ص ۲۱۰).

۶. برگرفته از این بیت منوچهری (دیوان، ص ۹۱):

من بسی دیوان شعر تازیان دارم ز بر — تو ندانی خواند الا هُبّی بصحنک فاصبحین

قالب قصیده را ــ که دیرگاهی در زبان عربی بالندگی و پایندگی یافته بود و جلوه و جلا گرفته بود ــ به زبان پارسی نیز راه دادند و دید و دریافت‌های شاعرانهٔ خویش را در این شکل شعری، قاب و قالب زدند و به این گونه قالبی نو و شیوه‌ای تازه را ــ که هرچند وام گرفته از عربی بود، لیک با روح و روی و طبع و خوی زبان فارسی نیک همخوانی و همسازی داشت ــ فرا راه پارسی‌سرایان نهادند؛ دیری نپایید که این قالب با همان شکل و شمایل و ساز و برگ و راه و رسم‌های عربانه، استوار و بهنجار در زبان فارسی ریشه دواند و شاخه افشاند و دست‌مایهٔ هنرورزی بسی از گویندگان این مرز و بوم گشت و بسی از شاهکارهای شعری این زبان را به خود ویژه ساخت و با بخت و اقبالی که از رهگذر زمینه‌ها و شرایط اجتماعی ویژه[1] به دست آورده بود، نه تنها تا سدهٔ ششم صدرنشین همهٔ قالب‌های شعری ماند که از رهگذر نوجویی‌ها و تفنن‌گرایی‌های شاعران نوجوی و تفنن‌گرا، زایشگر و خاستگاه قالب‌های دیگری چون غزل، قطعه، مسمّط و ترجیع‌بند نیز شد و عنوان «امّ القوالب» را به‌حق، ویژهٔ خویش ساخت[2].

قصیده از رهگذر اصالت و اهمیّتی که داشت، نخست در عربی و سپس در فارسی با ساز و برگ‌ها و آرایه و پیرایه‌هایی آذین شده بود؛ یکی از آن ساز و برگ‌ها که اینک ما را به کار می‌آید، چگونگی آغازهٔ آن بود؛ می‌دانیم که قصیده‌پردازان بیشتر پیش از آنکه قصد اصلی خویش از قصیده را بسرایند ــ قصدی که بیشتر نیز مدح و ستایش بود ــ برای برانگیختن شور و شوق شنونده بیت‌هایی چند را در گزارش عوالم عشق و عاشقی و شوق و شیفتگی بر پیشانی قصیدهٔ

---

۷. در این باره یادکرد بخشی از سخنان *تاریخ سیستان* (ص ۲۰۹ به بعد) دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری شعر فارسی و پیشگامان عربی‌دان آن، بجا می‌نماید:

«... محمد بن وصیف ... دبیر رسایل او (یعقوب) بود و ادب، نیکو می‌دانست و بدان روزگار، نامهٔ پارسی نبود... پس شعر پارسی گفتن گرفت ... چون عجم برکنده شدند و عرب آمدند شعر میان ایشان (عجمان) به تازی بود وهمگنان را علم و معرفت شعر تازی بود ... چون یعقوب، هری بگرفت ... محمدبن وصیف این شعر بگفت ... و بسّام کورد از آن خوارج بود که به صلح نزد یعقوب آمده بودند، چون طریق وصیف بدید اندر شعر، شعرها گفتن گرفت و ادیب بود(یعنی در زبان عربی) ... باز محمدبن مخلد هم سگزی بود، مردی فاضل بود و شاعر (یعنی در زبان عربی) نیز پارسی گفتن گرفت ... پس از آن هرکسی طریق شعر گفتن برگرفتند، اما ابتدا اینان بودند و کسی به زبان پارسی شعر یاد نکرده بود الا ابونواس میان شعر خویش سخن پارسی طنز را (بنگرید به حاشیهٔ بهار بر همین نکته) یاد کرده بود».

۱. دربارهٔ این زمینه‌های ویژه، افزون بر کتاب‌های تاریخ ادبیات، در این کتاب‌ها نیز بحث و بررسی‌هایی آمده است: *شعر العجم*، شبلی نعمانی، *تحول شعر فارسی*، زین العابدین مؤتمن، *آفاق غزل فارسی*، داریوش صبور، *سیر غزل در شعر فارسی*، سیروس شمیسا.

۲. در جای خود، آشکار شده که همهٔ این قالب‌ها که تفاوت بنیادینی با قصیده ندارند، از رهگذر تفنن‌جویی در قصیده و گریز از تنگناهای قافیه، شکل گرفته‌اند.

خود می‌نشاندند[۱] و برای این‌که این بیت‌های آغازینهٔ عاشقانه با بیت‌هایی که از پی می‌آیند و روی و راه دیگری دارند، بیگانه و گسسته ننمایند، یکی دو بیت را پل پیوند می‌ساختند و از این رهگذر خواننده و شنونده را بی‌آنکه در سخن آنان بیگانگی و گسستگی ببیند از آن آغازه، گذر می‌دادند و به متن قصیده راه می‌نمودند.[۲] این آغازه‌ها که دیرگاهی است با نام «**تغزّل**» شناخته می‌شوند، در گذشته تا سده‌های هفتم و هشتم، بر این بنیاد که بیشتر شرح و گزارش شور عاشقی و جنون جوانی بودند و مصداقی آشکار برای عاشقی‌نمایی و سخن عاشقانه‌گویی، از روی اطلاق مفهوم بر مصداق، «غزل»، «نسیب» و «تشبیب» خوانده می‌شدند؛[۳] زیرا این هرسه واژه به معنی عاشقی کردن و سخن عاشقانه گفتن بوده‌اند[۴] و از آن‌جا که تا سدهٔ ششم شعر عاشقانهٔ مستقل و جداگانه چندان بازاری نداشت و بیشتر در پیشانی قصیده جای داشت، واژه‌های سه‌گانهٔ یاد شده، به شیوهٔ مجاز، نامی شدند برای همین آغازه‌های عاشقانه و به این گونه واژهٔ غزل که پیشتر به معنی هرگونه شعر عاشقانه بود، معنی محدودتری نیز یافت.

این نیز گفتنی است که هرچند آغازهٔ قصیده بیشتر عاشقانه است و از همین روی غزل و تغزّل نام گرفته است، گاه نیز درون‌مایه‌ای جز عشق دارد، مانند آغازه‌هایی که در وصف صبح، شب، بهار، باغ و ... می‌شناسیم؛ این آغازه‌های غیرعاشقانه را نیز از روی توسّع و مجاز، غزل، تغزل، نسیب و تشبیب گفته‌اند، یعنی این واژه‌ها را در معنی مطلق آغازهٔ قصیده، خواه عاشقانه باشد و خواه نباشد، به کار برده‌اند؛ البته گاه نیز میان آن‌ها گونه‌ای دوگانگی افکنده‌اند، یعنی غزل و نسیب را تنها برای آغازه‌های عاشقانه به کار برده‌اند و تشبیب را برای هرگونه آغازه‌ای، خواه عاشقانه و خواه غیرعاشقانه؛[۵] حتی آن را برای

---

۱. گاه نیز قصیده، بی‌چنین آغازه‌هایی سروده می‌شد؛ این گونه قصیده‌ها را «محدود» یا «مقتضب» می‌گفتند: «و هر قصیده که از حلیت نسیب (آغازهٔ عاشقانه) عاطل باشد، آن را «محدود» خوانند، یعنی بازداشته از نسیب؛ و «مقتضب» نیز گویند، یعنی بازبریده از نسیب..» (*المعجم*، ص ۴۱۵).

۲. این یکی دو بیت از این رو که شاعر از رهگذر آن‌ها خود را از مقدّمهٔ قصیده رها می‌سازد، «تخلص» و «گریز» نام گرفته‌اند و اگر به گونه‌ای هنرمندانه سروده شوند و پیوند پسندیده‌ای میان مقدمه و متن قصیده از پی آورند، «حسن تخلص» خوانده می‌شوند.

۳. «بر احباب مستور نباشد که آنچه در این زمان آن را تغزّل گویند، استادان قدیم غزل گویند...» *مدارج البلاغه*، ص ۱۲۶).

۴. در *لسان‌العرب* دربارهٔ این واژه‌ها چنین آمده: «الغزل: حدیث‌الفتیان و الفتیات ... و مغازلتهن: محادثتهن»؛ «... نسب بالنساء: شبّب بهنّ فی‌الشعر و تغزل...، النسیب: رقیق‌الشعر فی النساء...» «شبّب بالمرأة: قال فیها الغزل و النسیب..، تشبیب الشعر: ترقیق اولّه بذکرالنساء...».

۵. گویا این آغازه‌ها را از این روی تشبیب گفته‌اند که تشبیب و شباب افزون بر معنی جوانی و جوانی کردن، به ←

آغازه‌های خطبه‌ها، نامه‌ها و منشآت نثری نیز به کار برده‌اند.[۱]

اینک نمونه‌هایی از کاربرد غزل در معنی تغزل آغاز قصیده:[۲]

حسن‌التخلص: این صفت، چنان بود که شاعر از غزل یا از معنی دیگر که شعر را بدان تشبیب کرده باشد به مدح ممدوح آید.

حدایق‌السحر، ص ۳۱.

آن سخن که گویی در شعر، در مدح و غزل و هجا و مرثیت و زهد، داد آن سخن به تمامی بده.

قابوسنامه، ص ۱۹۰

غزالی را که به هزار غزل و نسیب، تشبیب عشق جمال لحظات و دلال خطرات او نتوان کرد، بستهٔ دام خویش یافت.

مرزبان نامه، ۸۷/۱

خدای را نستودم که کردگار من است   زبانم از غزل[۳] و مدح بندگانش سود[۴]

رودکی، *پیشاهنگان شعر پارسی*، ص ۳۰

مطربا آن غزل نغز دلاویز بیار   ور ندانی بشنو تا غزلی گویم تر[۵]

دیوان فرخی، ص ۱۰۵



معنی آغاز نیز هست، مانند شباب‌النهار یعنی آغاز روز (← *لسان‌العرب*) و چون این آغازه‌ها و تشبیب‌ها بیشتر عاشقانه بوده‌اند، این واژه، معنی غزل و نسیب را نیز پذیرفته است.

۱. برای دید و داوری و تعریف و گزارش پیشینیان دربارهٔ این اصطلاحات ← *حدایق‌السحر*، ص۸۵؛ *المعجم*، ص۴۱۳ تا ۴۱۶.

۲. برخی از این نمونه‌ها شاید معنی شعر عاشقانه و شعر ملحون را نیز بپذیرد، اما باکی نیست؛ زیرا افزون بر آنچه پیشتر گفته‌ایم که این معانی هم‌ستیز و مانعةالجمع نیستند، همراهی آن‌ها با واژه‌های مدح و ثنا، نیز نشانه‌ای است که معنی تغزل آغاز قصیده را به آسانی پذیرفتنی می‌سازد. مگر نه این‌که قصیده‌های ستایشی دو بخش داشته‌اند: بخش آغازین، عاشقانه که غزل نام داشته و بخش پایانی، ستایشی که ثنا و آفرین و مدح خوانده می‌شده؟

۳. غزل در این بیت از این روی که در کنار «مدح» آمده، می‌تواند همان تغزل باشد و از این روی که رودکی، غزل‌گو (=خواننده و نوازنده) نیز بوده، می‌تواند به معنی شعر ملحون نیز باشد.

۴. در *پیشگاهنگان شعر پارسی* به جای «نستودم» و «سود»، «بستودم» و «نسود» آمده. نسخه بدل‌هایی که در متن آورده‌ایم با شناختی که از منش و روش رودکی داریم، هماهنگی بیشتری دارد.

۵. غزل در مصرع دوم به معنی تغزل است؛ زیرا بیت یاد شده از یک قصیده است و غزلِ ترِ یاد شده در این مصرع، پس از این بیت با تجدید مطلع آمده است و مانند مطلع نخست با مدح، پیوند و پایان یافته است، (← *دیوان فرخی*، ص۱۰۵).

به غزل یافتم همی احسنت　　به ثنا یافتم همی احسان

همان، ص ۲۶۷

تا غزل خوان را بباید وقت خواندن از غزل

نعت از زلف سیاه و وصف از چشم کحیل

همان، ص ۲۲۲

غزل بر نام او گویم که هست او بر دلم سلطان

ثنا بر نام او گویم که دستور است سلطان را

دیوان امیرمعزی، ص ۱۰

نه بس بود که در غزل یار و در مدیح　　طبعی بود لطیف و زبانی بود فصیح

معشوق سازگار بباید گه غزل　　ممدوح مال بخش بباید گه مدیح

همان، ص ۷۹۱

مدح و دبیری و غزل را نگر　　علم ندانی و هنر نشمری

دیوان ناصر خسرو، ص ۵۶

هزار بود و هزار دگر ملک بفزود

ز یک غزل که ز من خواست بر لطیف غزال

غضایری رازی، *دیوان عنصری*، ص ۱۶۵

آن مشتری لقا که در انشاد این غزل　　راوی بزم او نظر زهره یار یافت

شرح *لغات و مشکلات دیوان انوری*، ص ۲۲۹

درگهت مقصد ارکان و بر او باز حجاب　　مجلست ملجأ اعیان و درو مدح و غزل

دیوان انوری، ۲۹۷/۱

به معشوق نیکو و ممدوح نیک　　غزل‌گو شد و مدح‌خوان عنصری

جز این طرز مدح و طراز غزل　　نکردی ز طبع امتحان عنصری

دیوان خاقانی، ص ۹۲۶

نگوید غزل و آفرین هم نخواند　　که معشوق و مالک رقابی نبیند

همان، ص ۷۷۴

سخن عشق حرام است بر آن بیهده گو　　که چو ده بیت غزل گفت مدیح آغازد

حبّذا همت سعدی و سخن گفتن او　　که ز معشوق به ممدوح نمی‌پردازد

کلیّات سعدی، ص ۶۶۲

از این سخن بگذشتیم و یک غزل باقی است
تو خوش حدیث کنی سعدیا بیا و بیار[۱]
کلیّات سعدی، قصاید، ص ۲۵

۴ـ غزل به معنی امروز

آخرین معنی اصطلاحی غزل که با کاربردی گسترده، دیگر معانی آن را از رواج و روایی انداخته است، همان معنی امروزین آن است؛ یعنی نام یکی از قالب‌های شعری، قالبی که در آغاز این نوشتار اندکی دربارهٔ آن سخن گفتیم. این معنی غزل نیز همچون دو معنی دیگر آن ـ شعر ملحون و تغزل ـ با معنی اصلی‌تر آن ـ شعر عاشقانه ـ پیوندی آشکار دارد؛ یعنی واژهٔ غزل که در آغاز به معنی هر شعر عاشقانه‌ای به هر قاب و قالبی، رواج و روایی یافته بود، بعدها از این رهگذر که شعرهای عاشقانه قاب و قالبی جداگانه و تازه یافتند ـ قاب و قالبی که از سدهٔ ششم به بعد صدرنشین همهٔ قالب‌های شعر فارسی گردید و قالب قصیده را نیز با همهٔ رواج و روایی‌اش زیر سایه گرفت ـ این واژه نیز معنی تازه‌ای یافت و از معنی مطلق شعر عاشقانه به معنیِ نامی برای رایج‌ترین قالب این گونه شعر، دگرگونی معنایی پذیرفت و از آن پس بود که قالب یاد شده ـ که پیش از این دربارهٔ ویژگی‌های آن سخن گفته‌ایم ـ با نام غزل در کنار قالب‌های قصیده، رباعی، مسمط، و ... شناخته شد، واژهٔ غزل را ویژهٔ خویش ساخت و کم‌کمک دیگر معانی آن را از رواج انداخت.

البته بعدها در این قالب ـ که نخست ویژهٔ اشعار عاشقانه بود و از این رهگذر «غزل» نام گرفته بود ـ موضوعات دیگری جز عشق نیز راه یافت؛ اما از آن‌جا که این واژه نامی شده بود برای یک شکل و قالب ویژهٔ شعری، و همین شکل و قالب ویژه بنیاد غزل بودن یک شعر شمرده می‌شد نه محتوا و درون‌مایهٔ آن، از این روی بعدها هر شعری را ـ خواه عاشقانه و خواه غیرعاشقانه ـ که در این شکل و قالب سروده می‌شد «غزل» گفتند.

به دیگر سخن، بنیاد غزل بودن غزل که در دوره‌های پیشین محتوا و درون مایهٔ عاشقانهٔ آن بود ـ و بر آن بنیاد هر شعر عاشقانه‌ای به هر قاب و قالبی غزل خوانده می‌شد ـ به مرور از محتوا و درون‌مایه به شکل و قالب دگرگونی یافت و از آن پس هر شعری با هر محتوا و درون مایه‌ای که بدان شکل و قالب بود، غزل خوانده شد.

غزل به این معنی، یعنی به عنوان یک قالب شعری، پیش از سدهٔ ششم چندان بازاری ندارد و

---

۱. غزل در این بیت سعدی، مترادف تغزل است؛ زیرا بیت یاد شده از یک قصیده است که سعدی پس از آن با تجدید مطلع، غزلی آورده و آن را با مدح، پیوند و پایان داده است.(← *کلیات سعدی*، قصاید، ص ۲۵).

از مجموعهٔ اشعار بازماندهٔ آن روزگاران، آنچه غزل می‌نماید، اندک و انگشت شمار است؛ از این اندک و انگشت‌شمارهاست غزل زیر از شهید بلخی (در گذشته به سال ۳۲۵):

مرا به جان تو سوگند و صعب سوگندی — که هرگز از تو نگردم نه بشنوم پندی
دهند پندم و من هیچ پند نپذیرم — که پند سود ندارد به جای سوگندی
شنیده‌ام که بهشت آن کسی تواند یافت — که آرزو برساند به آرزومندی
هزار کبک ندارد دل یکی شاهین — هزار بنده ندارد دل خداوندی
تو را اگر ملک چینیان بدیدی روی — نماز بردی و دینار بر پراکندی
وگر تو را ملک هندوان بدیدی موی — سجود کردی و بتخانه‌هاش برکندی
به منجنیق عذاب اندرم چو ابراهیم — به آتش حسراتم فکند خواهندی

پیشاهنگان شعر فارسی، ص ۱۱

و یا این یکی از رودکی سمرقندی (درگذشته به سال ۳۲۹ یا ۳۳۰):

دلا تا کی همی جویی منی را — چه داری دوست هرزه دشمنی را
چرا جویی وفا از بی‌وفایی — چه کوبی بیهده سرد آهنی را
ایا سوسن بناگوشی که داری — به رشک خویشتن هر سوسنی را
دل من ارزنی عشق تو کوهی — چه سایی زیر کوهی ارزنی را
ببخشا ماه من بر من ببخشا — مکش در عشق، خیره چون منی را
بیا اینک نگه کن رودکی را — اگر بی‌جان، روان خواهی تنی را

همان، ص ۳۸

و یا این یکی از رابعهٔ قزداری:

عشق او باز اندر آوردم به بند — کوشش بسیار نامد سودمند
عشق دریایی کرانه ناپدید — کی توان کردن شنا ای هوشمند
عشق را خواهی که تا پایان بری — بس که بپسندید باید ناپسند
زشت باید دید و انگارید خوب — زهر باید خورد و انگارید قند
توسنی کردم ندانستم همی — کز کشیدن تنگ‌تر گردد کمند

همان، ص ۱۵۹

چرایی این اندکی و انگشت شماری را در سده‌های سوم و چهارم، بیشتر باید در نوپایی شعر فارسی بازجست و در سده‌های چهارم و پنجم، بیشتر پیامد زمینه‌های اجتماعی ویژه‌ای دانست که از یک سو بازار قصیده را گرماگرم ساخته بود و از دیگر سو رونق و روایی دیگر قالب‌ها از جمله غزل را جلو گرفته بود.

باید بر این‌ها افزود از میان رفتن و به دست نرسیدن بسی از میراث شعری پیشینیان را که اگر

جز این بود و سروده‌های آنان از میان نمی‌رفت، چه بسا که غزل‌های بیشتری از آن روزگاران در دست می‌داشتیم و می‌توانستیم دربارهٔ شعر و غزل آن روزگار دید و داوری درست‌تری داشته باشیم.

از آن‌جا که در آن روزگاران قالب غزل به عنوان یک قالب، بازاری نداشت، ناگزیر واژهٔ غزل نیز چنین مفهومی نداشت و اطلاق آن بر شعرهای عاشقانه‌ای که بدین قالب بودند، همین اطلاق آن بر شعرهای عاشقانه‌ای که بدین قالب نبودند از رهگذر درون‌مایهٔ عاشقانهٔ آن‌ها بود. به‌گمان از سدهٔ ششم، همپای رواج و روایی قالب غزل، کاربرد نام غزل نیز دربارهٔ این قالب، راه رواج پیش گرفت. این کاربرد، نخست، بر بنیاد عاشقانهٔ آن شعرها و از روی اطلاق مفهوم بر مصداق بود، اما بعدها این مصداق آن چنان جا افتاده و گسترش یافته شد که این نام را به شیوهٔ «علم بالغلبه» ویژهٔ خود ساخت. بر پایهٔ شواهد می‌توان گفت که این معنی غزل در سدهٔ ششم کم‌کمک شکل گرفته و در سده‌های هفتم و هشتم، دیگر جا افتاده و گسترش یافته بود.

در بیت‌های زیر از انوری بویژه بیت نخست که در پایان غزلی از او آمده است، واژهٔ غزل به گمان بسیار مفهوم امروزین خود را دارد:

انوری این چه شیوهٔ غزل است که بدان گوی نطق بربودی

دیوان، ج ۲، ص ۹۱۹

از رخ تو گر بر این جمال بمانی بس غزل تر که یادگار بماند

همان، ج ۲، ص ۸۲۸

ور به چشم تو درآید سخنم تا بزیم در غزل‌ها صفت چشم غزال تو کنم

همان، ج۲، ص ۸۹۰

و بیت‌های زیر از سیف فرغانی، نشانگر جا افتادگی غزل به معنی امروز در سدهٔ هفتم‌اند:

سیف ار غزل سراید در وصف صورت تو
یک بیت او به معنی چندین قصیده باشد

دیوان، ص ۵۸۵

در فراق تو غزل‌ها گفته‌ام بی‌شکر کردم بسی حلواگری

همان، ص ۵۱۰

ننویسم به جز حکایت دوست تا قلم در بنان من باشد
غزلک‌های این چنین شیرین دستکار زبان من باشد

همان، ص ۴۱۹

ز شعر خود غزلی نزد یار بردم و گفت
یکی به چشم رضا در نگر به شیرینی
همان، ص ۳۷۹

هرکه این غزل بخواند داند که من چو سعدی
وقتی فقیه بودم، امروز رند و عامی
همان، ص ۵۴۸

سعدی مگر چو من بود آنگه که این غزل گفت
«مشتاقی و صبوری از حد گذشت یارا»
همان، ص ۵۷۹

نیز این بیت‌ها از حضرت مولانا:

چو جوییم برای غزل قافیه   به خاطر بود قافیه گستر او
کلیات شمس، ج ۵، ص ۸۳

وآنگهی به یکی بار کی شوی قانع   غزل تمام کنم گوییم مکرر گو
همان، ج ۵، ص ۸۲

تا روز اجل هر چه بگوییم ز اشعار   این است و دگر جمله خرافات افندی
سلطان غزل‌هاست و همه بندهٔ ایننند   هر بیتش مفتاح مراد است افندی
همان، ج ۶، ص ۱۰

چه باشد ای صبا گر این غزل را   به خلوتخانهٔ سلطان فرستی؟
همان، ج ۶، ص ۲۷

این غزل را بین که خون آلود از خون دل است
بوی خون دل، بیابی گر ببویی اندکی
همان، ج ۶، ص ۱۱۲

از پی هر غزل، دلم توبه کند ز گفتگو   راه زند دل مرا داعیهٔ اله من
همان، ج ۵، ص ۱۱۹

مطلع این غزل، شتر بود از آن دراز شد   ز اشتر، کوتهی مجو ای شه هوشیار من
همان، ج ۵، ص ۱۲۳

شاد روزی کین غزل را من بخوانم پیش عشق
سجده آرم بر زمین و جان سپارم در زمان
همان، ج ۵، ص ۱۸۷

و بیت‌های زیر از خواجهٔ غزل فارسی، حافظ، نشانگر ادامهٔ این جا افتادگی و گسترش در سدهٔ هشتم است:

در این زمانه رفیقی که خالی از خلل است　　صراحی می ناب و سفینهٔ غزل است

دیوان، ص ۱۱۸

آن‌که در طرز غزل نکته به حافظ آموخت

یار شیرین سخن نادره گفتار من است

همان، ص ۱۲۱

گر به دیوان غزل صدرنشینم چه عجب　　سال‌ها بندگی صاحب دیوان کردم

همان، ص ۲۶۵

حافظ از مشرب قسمت گله بی‌انصافی است

طبع چون آب و غزل‌های روان ما را بس

همان، ص ۲۳۶

نیز این بیت‌های کمال خجندی:

مرا هست اکثر غزل هفت بیت　　چو گفتار سلمان نرفته ز یاد

دیوان کمال خجندی، ص ۱۰۱۸

لامیه گفتم غزلی تا بری　　بر گذر قافیه نام کمال

همان، ص ۶۵۶

کمال ار نیست هیچت لایق دوست　　غزل‌های ترِ رندانه‌ای هست

همان، ص ۲۶۵

کمال آن‌ها که فکر بکر دارند　　فزون از صد غزل خوانند فردی

همان، ص ۹۳۳

دو کمالند در جهان مشهور　　یکی از اصفهان یکی ز خجند
این یکی در غزل عدیم‌المثل　　و آن دگر در قصیده بی مانند

همان، ص ۱۰۱۸

این نیز گفتنی است که در همین روزگاران، کاربرد واژهٔ غزل به معنی مطلقِ شعر عاشقانه یا شعر ملحون یا تغزل قصیده، گاه دیده می‌شود؛ نمونه را در این بیت سلمان ساوجی که از یک قصیدهٔ اوست و از این روی نمی‌تواند به معنی قالب غزل باشد:

دیشب بر اثنای عمل بر یاد خورشید دول

می‌خواند ناهید این غزل خوش بر نوای زیر و بم

دیوان، ص ۵۶۶

در شعر مولوی و حافظ و ... نیز به معنی آواز و شعر ملحون بارها به کار رفته است؛ برای نمونه در این بیت‌ها:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود　　این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

دیوان حافظ، ص ۲۹۳

غزل سرای ناهید صرفه‌ای نبرد　　در آن مقام که حافظ برآورد آواز

همان، ص ۲۷۶

مطربا مجلس انس است غزل خوان و سرود

چند گویی که چنین رفت و چنان خواهد شد

همان، ص ۱۸۱

چه راه می‌زند این مطرب مقام شناس　　که در میان غزل قول آشنا آورد

همان، ص ۱۶۱

دلم از پرده بشد حافظ خوش لهجه کجاست

تا به قول و غزلش ساز و نوایی بکنیم

همان، ص ۳۹۲

باری، از آنچه تاکنون دربارهٔ غزل گفته آمد برمی‌آید که واژهٔ «غزل» که در اصل به معنی عاشقی کردن و سخن عاشقانه گفتن بوده است، نخست در خود زبان عربی در معنی شعر عاشقانه رواج یافته و با همین معنی از عربی به فارسی راه یافته است و در زبان فارسی، از آن‌جا که در آغاز شعرهای عاشقانه بیشتر با موسیقی همراه بوده‌اند و با آواز خوانده می‌شده‌اند، از یک سو معنی آواز و شعر ملحون را پذیرفته است و از دیگر سو، چون در آن روزگار که روزگار رواج قصیده است شعرهای عاشقانه بیشتر در آغازه‌های قصاید جای داشته‌اند، به مفهومی مترادف با تشبیب و تغزل‌های آغاز قصیده نیز به کار رفته است؛ و از سوم سو از آن پس که شعر عاشقانه قالبی جداگانه و جا افتاده یافته است، نامی شده برای همین قالب، و این معنی از سده‌های هفتم و هشتم به این سو، دیگر معانی آن را زیر سایه گرفته است.

عرفان

بی معرفت مباش که در من یزید عشق
اهـل نـظر مـعامله بـا آشـنا کـنند

دیوان حافظ، ص ۲۱۱

عرفان که گونه‌ای جهان‌بینی توحیدی است و دیرگاهی است به عـنوان یک مکـتب فکـری ــ فرهنگی هم، پیروان و هواداران فراوانی داشته و دارد و هم پژوهشگران فراوانی را به خود جذب و جلب کرده است، در اصل تجلّیِ خارجیِ یکی از جلوه‌های روان آدمی و بازتاب برونی یکی از نیازها و گرایش‌های درونی انسان است؛ گرایشی که ریشه در نهاد ما دارد و با سرشت و فطرت ما آمیخته است: گرایش به مطلق.

در جای خویش آشکار شده که آدمی در ژرفای فطرت و در نهان نهاد خویش مطلق‌گراست و هماره در آرزو و جست‌وجوی جمال مطلق، کمال مطلق، دانـایی مـطلق، تـوانـایی مـطلق ... و حقیقت مطلق است و به زبان دین، خداخواه و خداجوست. هـمین نـیاز و گـرایش درونـی است که احساس بیگانگی انسان بـا طـبیعت، و وابسـتگی او بـه فـراسـوی طـبیعت را از پـی آورده است؛ زیرا طبیعتِ زمان‌مندِ مکان‌بند، که هستی‌اش سراپا در مـرز و حـدّ و رنگ، بسـته و مقیّد است، هرگز نمی‌تواند عطش و نیاز آدمی را به بی‌مرزی، بی حدّی، بی‌زمانی، بی‌مکانی و بی‌رنگی (=مطلق) فرونشاند و همین ناتوانی طبیعت از پاسخگویی به عـطش مـطلق‌گرایـی انسان، او را به این اندیشه می‌کشاند که از یک سو طبیعت را همسان و همسنگ خویش نداند و خود را با آن غریبه و بیگانه پندارد و از دیگر سو، با فراسوی طبیعت، احساس آشنایی کند و خود

را با آن جهان ماورایی همسنگ و هم‌سنخ بداند. از پی همین اندیشه و احساس است که بارِ اندوهی مرموز و تب‌و تابی ناشناس، بر پشت جان انسان سنگینی می‌کند و شور و شوق برای گریز از طبیعت به فراسوی طبیعت در جان او جوانه می‌زند و هرچه او بیشتر به خود بیندیشد و خویش را از ابتذال زندگی بیشتر کنار کشد، آن درد و داغ و این شور و شوق افزونی می‌گیرد تا آن‌جا که به تلاش و تکاپویی برای گریز از طبیعت و دستیابی به فراسوی طبیعت بدل می‌شود. عرفان در تحلیلی باریک و ژرف، چیزی نیست جز بازتاب بیرونی همین احساس بیگانگی با طبیعتِ فروسویی و احساس نیاز به جهانی برتر و فراسویی و تلاش و تکاپو برای گریز از این و دستیابی به آن.

نکته‌های یاد شده که اینک جا و مجال گزارش آن‌ها نیست، نشانگر این است که احساس عرفانی ریشه در روان ما دارد و با سرشت و فطرت ما آمیخته است و البته روشن است که شکوفایی و باروری آن همچون شکوفایی هر احساس فطری دیگری، هم زمین و زمینه می‌خواهد و هم تربیت و هدایت؛ که اگر زمین و زمینه نیابد خاموش و فراموش می‌گردد، و اگر تربیت و هدایت نبیند به کژراهگی و بی‌راهگی فرو می‌غلطد؛ و چنین می‌پندارم که دین آسمانی اسلام، برای شکوفاسازی و باروری احساس عرفانی انسان، مناسب‌ترین زمین و زمینه و استوارترین تربیت و هدایت را فراهم آورد، به گونه‌ای که این نیازِ روانیِ آدمی برای رشد و شکوفایی هیچ‌جا و هیچ‌گاه از چنان زمین و زمینه‌ای و از چنان تربیت و هدایتی برخوردار نگشت و همین است راز و رمز رشد و شکوفایی و گسترش شگفتی‌برانگیز عرفان در همهٔ نحله‌ها و فرقه‌های اسلامی.

آری، پیامد زمینهٔ مناسبی که مکتب آسمانی اسلام فراهم آورد سبب شد تا بذر خجستهٔ عرفان که با دست مهر و بنده پروری خدا در نهاد مسلمانان نهاده شده بود و در زمین فطرت آنان کاشته شده بود شکوفا گردد، شاخه افشاند، برگ و بار گیرد و درختی چنان افراشته و آراسته گردد که نه تنها بر مرز و بوم اسلام، که بر دیگر مرز و بوم‌ها نیز سایه گستراند؛ اینک یادکردی کوتاه و گذرا از این زمینه‌ها:

زمینه‌های مناسب شکوفایی عرفان اسلامی

۱. قرآن

قرآن، کتاب آسمانی ما، همان‌گونه که نخستین سرچشمهٔ همهٔ آموزه‌ها و معارف اسلامی و توحیدی است، نخستین خاستگاه عرفان اسلامی نیز هست. در این کتاب گرامی و ارجمند بسی از آیات ــ که اینک جای یادکرد و پرداخت به آن‌ها نیست ــ هست که آشکارا بینش و باورهای عرفانی را باز می‌تاباند و جز با چنین بینش و برداشت‌هایی، تفسیر و

توجیه ذوق‌پذیر و اندیشه‌پسندی نمی‌پذیرد؛ برای نمونه آیهٔ شریفهٔ:

انا لله و انا الیه راجعون:

ما از خداییم و برای خداییم و ما بازروندگان به سوی اوییم.

سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۶

بیانگر بینش عارفان دربارهٔ آغاز و انجام انسان و سیر صعودی و نزولی او از خدا به خداست و یا آیهٔ شریفهٔ:

اینما تولوا فَثَمَّ وجه الله:

به هر سو رو کنید آنک روی خدا.

سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۵

آشکارا بیانگر همان است که عارفان «تجلّی» نامیده‌اند و «وحدت وجود» و «وحدت شهود» را بر آن بنیاد نهاده‌اند. آیهٔ:

هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن:

اوست آغاز و انجام و پیدا و پنهان.

سورهٔ حدید، آیهٔ ۳

نیز جز با باورِ «وحدت وجود»، توجیه روشنی نمی‌پذیرد؛ آنچه نیز دربارهٔ موسی و عبد صالح (← سورهٔ کهف، آیه‌های ۶۵ تا ۸۲) آمده، کم و بیش همان است که عارفان و صوفیان دربارهٔ مرید و مراد، و پیر و پیرو باور دارند و ...

۲. حدیث

حدیث، دومین خاستگاه است که عرفان اسلامی بسی از باورهای بنیادی خویش را از آن گرفته است؛ حدیث‌هایی چون:

العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة:

عبودیت، گوهری است که ژرفای آن ربوبیت است.

میزان‌الحکمه، ۱۳/۶

ما تقرب الی عبد بشیء احب الی مما افترضت علیه و انه لیتقرب الی بالنافلة حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده التی یبطش بها ...:

بنده با هیچ شیوه‌ای به من نزدیکی نمی‌جوید که نزد من از آنچه بر او بایسته و وظیفه کرده‌ام پسندیده‌تر بود، و همانا بنده با نیکی و نافله به من نزدیک می‌شود تا آن‌جا که او را به دوستی می‌گیرم و چون او را به دوستی گیرم گوش او شوم که با آن می‌شنود،

چشم او شوم که با آن می‌بیند، زبان او شوم که باآن می‌گوید و دست او شوم که با آن، کار می‌کند.

میزان‌الحکمة، ۲/۲۵۴۰

ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه:

هیچ چیزی را ندیدم جز این‌که خدا را پیش از او و پس از او و با او دیدم.

کلمات مکنونه، ص ۳

عبدی اطعنی حتّی اجعلک مثلی:

بندهٔ من! پیرو من باش تا تو را چون خود سازم.

الجواهرالسنیه، ص ۳۶۱

و ...که همه بنیادی عرفانی دارند و بیانگر نکته‌های باریک عارفانه‌اند، در متون روایی شیعی و سنی نمونه‌های فراوانی دارند.

۳. نیایش‌های معصومان

نیایش‌های معصومان که ــ درود خدا بر آنان باد ــ نیز سرشارند از نکته‌های لطیف و بینش‌های باریک عرفانی، و از این دیدگاه بر حدیث نیز پیشی و بیشی دارند؛ زیرا در حدیث، پیامبر و امام با مردمان سخن می‌گفته‌اند و از این روی که بر پایهٔ «**کلّم الناس علی قدر عقولهم** = با مردم به اندازهٔ درک و دریافتشان سخن بگویید» نمی‌توانسته‌اند و درست نبوده است به گونه‌ای سخن بگویند که دور از دسترس دید و درک مردم باشد سخن آنان باید با درک و دریافت مردمان چندان فاصله‌ای نداشته باشد، به ناگزیر حقایق برتر و بینش‌های فراسویی را تا مرز اندیشه و دریافت مردمان فرو می‌آورده‌اند، اما در نیایش و دعا که با خدا سخن می‌گفته‌اند، بی این چنین تنگنایی، هم از حقایق برتر سخن گفته‌اند و بسی از نکته‌های ناب و اندیشه‌سوز عارفانه را آشکار کرده‌اند و هم بسی عاشقانه‌تر و پرشوق و شورتر از آنچه عارفان می‌گویند با معشوق ازلی خویش به راز و نیاز پرداخته‌اند؛ اینک نمونه‌های زیر را بنگریم که چه پرشوق و شورند و چه باریک و لطیف:

الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک، حتی تخرق ابصار القلوب حجب‌النور، فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلّقة بعزّ قدسک. الهی و الحقنی بنور عزّک الابهج فاکون لک عارفا و عن سواک منحرفا:

خدای من! توفیقم بخش تا یکباره از هر چه جز تو ببرم، خدای من! دیدگان دلم را به سرمهٔ دیدار خویش، روشنایی بخش؛ چونان که دیدگان دل، پرده‌های نور را بدرند و به سرچشمهٔ شکوه برسند و جان‌هامان به عزّ قدسی تو بیاویزند.

خدای من! مرا به روشنایی تابان شکوهت برسان تا آشنای تو شوم و روگردان از جز تو گردم.

مناجات شعبانیه، *مفاتیح‌الجنان*، ص ۲۳-۲۷

ایکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هوالمظهر لک، متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک ... عمیت عین لاتراک علیها رقیبا:

مگر جز تو را پیدایی و ظهوری هست که تو را نباشد، تا آن چیز بتواند آشکارگر تو گردد؟ پنهان نبوده‌ای که به آشکارگری نیاز داشته باشی ... کور است چشمی که تو را نگهبان خویش، نمی‌بیند.

دعای عرفه، همان، ص ۴۶۳

... فانت لاغیرک مرادی و لک لا لسواک سهری و سهادی و لقائک قرّة عینی و وصلک منی نفسی و الیک شوقی و فی محبتک وَلَهی و الی هواک صبابتی و رضاک بُغیتی و رؤیتک حاجتی و جوارک طلبی و قربک غایة سُؤلی و فی مناجاتک روحی و راحتی و عندک دواء علّتی و شفاء غلّتی...:

مراد و مقصودم تنها تویی، بیداری و بی‌خوابی‌ام برای تو است، نور چشمم دیدار تو است، آرزوی دلم وصال تو است، شوق و شورم برای تو است، سرگشتگی‌ام در عشق تو است، شیدایی و شیفتگی‌ام در هوای تو است، آرمانم، خرسندی تو است، نیازم دیدار تو است، جست و جویم همدمی تو است، برترین خواسته‌ام نزدیکی تو است، آسایش و آرامشم در نیایش با تو است، داروی دردم نزد تو است.

مناجات المریدین، همان، ص ۲۱۴

۴. شیوهٔ زیست پیامبر و معصومان (ع)

شیوهٔ زیست پیامبر و معصومان ــ که درود خدا بر آنان باد ــ را که به گواهی تاریخ، تجلّی و تجسّم عرفان و ایمان بوده است، نیز باید از بنیادی‌ترین و کاراترین زمینه‌ها و انگیزه‌های شکوفایی عرفان اسلامی دانست؛ بویژه که مسلمانانِ نخستین، با ارادت و محبت فراوان و عشق و شوق شایانی که به پیامبر داشتند و به فرمان:

ولکم فی رسول الله اسوة حسنة:

و در (رفتار و گفتار) پیامبرِ خدا، شما را سرمشقی نیکوست.

سوره احزاب، آیه ۲۱

شیوهٔ زیستی او را ــ که عرفان مجسم و پیکرینه بود ــ اسوه و الگو می‌ساختند.

بر پایهٔ آنچه اشارت‌وار گفته آمد، نیز با تأمّل و تحقیق و درنگ و درایت در سرچشمه‌های عرفان اسلامی، نیک آشکار می‌شود که چه بیراهه رفته‌اند آنان که خواسته‌اند برای عرفان اسلامی

خاستگاهی بیرونی و برون‌مرزی بیابند و آن را برگرفته از یونان، ایران، هند و...[۱] بدانند؛ البته انکار نمی‌توان کرد که عرفان و تصوف اسلامی، هرچند در دامان اسلام زاده شد و از همین دامان و دایه بالش و پرورش یافت، در روند تاریخی خویش اما به هنگام برخورد و رویارویی فرهنگ اسلامی با فرهنگ‌های یونانی، ایرانی و هندی، به ناگزیر با آن‌ها بده ـ بستان‌هایی کرد و برخی از مایه‌ها و آموزه‌های سازوار آن‌ها را پذیرفت، اما این بده ـ بستان‌ها، نیز تقدم و پیشینگی باورها و بینش‌های صوفیانه و عرفان‌مایه‌ای در مکتب‌های مسیحی، هرمسی، نوافلاطونی، میترائیستی، بودایی و ...، نمی‌تواند برای عرفان اسلامی سرچشمه‌ای بیرون از اسلام و فطرت مسلمانان بیابد. این عرفان مایه‌های دیرینهٔ یونانی، هندی، ایرانی و ... که چندین سده پیش از اسلام در جای جای جهان باستان وجود داشته‌اند، پیش و بیش از آن‌که بتوانند خاستگاهی برای عرفان اسلامی به شمار آیند، نشان و گواه این‌اند که گرایش‌های عرفانی، ریشه در فطرت آدمی دارند ـ نکته‌ای که در آغاز این بخش بدان اشارتی داشتیم ـ و آدمیان از این دیدگاه ساختار روانی همسانی دارند.

نگاهی به روند تاریخی عرفان اسلامی

اصطلاح عرفان و تصوف اسلامی، بیشتر یادآور مکتبی است با ابعاد فکری، فرهنگی، روانی، اجتماعی و دینی که از دامان اسلام قد کشیده است و باروری و شکوفایی آن چندین سده، زمان برده است و در این چندین سده، فراز و نشیب‌ها و چم و خم‌های مثبت و منفی فراوانی داشته است. پژوهشگران عرفان و تصوف اسلامی را به این معنی، با دیگر مکتب‌های فکری، فرهنگی، کلامی، فلسفی، اجتماعی و ... که از دامان فرهنگ اسلامی برآمده‌اند، تقریباً همسان شمرده‌اند و دربارهٔ زمینهٔ پیدایی آن، چگونگی رشد و شکوفایی آن، علل و اسباب اُفت و خیزهای آن، پیامدهای مثبت و منفی آن، ایده‌ها و آرمان‌های آن و ... پژوهش‌های بسیاری کرده‌اند.

عرفان و تصوف از این دیدگاه با زهد و عبادت آغاز می‌شود، کم‌کم با عشق و محبت نیز دمساز می‌گردد و به مرور برای خود آداب و رسوم، و آیین و آذین‌هایی نیز می‌یابد؛ آداب و رسومی که بسی از آن‌ها قرآن و سنّت را پشتوانه دارد ـ و همین است که طریقت و شریعت را دست در دست می‌نهد و بسی از بزرگان شریعت را پشتیبان و پشتوانهٔ طریقت می‌سازد ـ و برخی از آن‌ها که بیشتر پیامد پیوند و آمیزش مسلمانان با دیگر ملت‌ها و مکتب‌هاست و برگرفته از آداب و رسوم آنان، چنان پشتوانه و پشتیبانی ندارد ـ و همین است که بسی از شریعتمداران را

---

۱. پیشتر، بیشتر پژوهشگران غربی و پیروان و هوادارن شرقی آن‌ها عرفان اسلامی را برگرفته از یونان، هند و ایران باستان می‌دانستند، اما چندی است که روزگار این پندار به پایان آمده و پژوهشگران نامدار فرنگی نیز چونان نیکلسون، ماسینیون، کربن و ... اصالت عرفان اسلامی را پذیرفته‌اند. در این باره ← بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ التصوف الاسلامی*، ص ۳۱-۴۴.

در برابر عرفان و تصوف نه تنها به پرهیز و پرواکه به پژواک و پرخاش وامی‌دارد و فقیه و صوفی را رویارو می‌نشاند.

آری عرفان و تصوف به عنوان یک مکتب، با زهد و عبادت آغاز گرفت و پارسایان و عبادت‌پیشگان، نخستین پیشگامان کسانی بودند که سپس‌ها عارف و صوفی نام گرفتند و همینان از نخستین کسانی بودند که در میان مسلمانانِ نخستین ــ که همه با نام‌های کلّی و فراگیر مؤمن، مسلم و صحابی خوانده می‌شدند ــ نام و عنوان جداگانه‌ای نیز یافتند؛ یعنی از پی زمینه‌های مناسبی که برای گرایش به زهد و عبادت در آن روزگار وجود داشت ــ روزگاری که هنوز زمینه‌ای برای شکل‌گیری مکتب‌های درون‌مرزی اسلام فراهم نشده بود و در نتیجه از نام‌های گونه‌گونی چون سنّی، شیعی، اشعری، معتزلی، حنفی، حنبلی، کرّامی، محدّث، فقیه، صوفی و ... نشانی نبود ــ گروهی از مسلمانان، شیفته و دلبستهٔ زهد و عبادت شدند و در این شیفتگی و دلبستگی تا آن‌جا پیش رفتند که از دیگران تشخّص و تمایزی آشکار یافتند؛ تشخّص و تمایزی که به گونه‌ای طبیعی، کم‌کمک شهره‌شدن آن‌ها به عابد و زاهد و شکل‌گیری دو نام تازه را برای گروهی از مسلمانان از پی داشت.

اشارتی به زمینه‌های زهدگرایی

تأمّل در اوضاع و احوال و ساز و کار فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و دینی مسلمانان دوره‌های نخست، آشکار می‌کند که گرایش به گوشه‌گیری و زهد و عبادت و شکوفایی و شدّت آن بویژه در میان آنان که زمینهٔ مناسب‌تری داشته‌اند، روند و روالی طبیعی و کم و بیش گریزناپذیر داشته است. برجسته‌ترین زمینه‌های این گرایش که اینک مجال بررسی گستردهٔ آن‌ها نیست، این‌هاست:

۱. قرآن

در قرآن مجید آیه‌های فراوانی هست که در تشدید و تقویت روحیّهٔ زهدگرایی، یعنی دلبستگی به عبادت و امور معنوی و بی‌پروایی نسبت به دنیا و امور دنیایی، تأثیری انکارنکردنی دارند؛ بویژه آیه‌هایی که از یک سو، دربارهٔ دنیا و زندگی دنیا با تعبیرهایی نکوهش‌آمیز و پرهیزانگیز سخن گفته است و از دیگرسو، از آخرت و زندگی آخرت به گونه‌ای ستایش‌آمیز و تشویق‌انگیز یاد کرده است. آیا آیه‌هایی مانند:

و ما الحیاة الدنیا الا لعب و لهو و للدار الآخرة خیر:

و زندگی دنیا نیست جز بازیچه و بیهوده و این سرای دیگر است که بهتر است.

سورهٔ انعام، آیهٔ ۳۲

و ما الحیاة الدنیا الا متاع الغرور:
و نیست زندگی دنیا جز مایهٔ فریب.

سورهٔ *آل عمران*، آیهٔ ۱۸۵

متاع الدنیا قلیل و الآخرة خیر لمن اتقی:
کالای دنیا اندک است و سرای دیگر نیکوتر است او راکه پارسایی پیشه کند.

سورهٔ *نساء*، آیهٔ ۹۹

ارضیتم بالحیاة الدنیا من الآخرة فما متاع الحیاة الدنیا فی الاخرة الا قلیل:
آیا به جای آخرت به زندگی دنیا خرسند مانده‌اید، با این‌که دنیا در برابر آخرت وزنی ندارد.

سورهٔ توبه، آیهٔ ۳۸

تریدون عرض الدنیا و الله یرید الآخرة:
شما متاع و مایهٔ دنیا می‌خواهید و می‌جویید و خدا آخرت را (برای شما) می‌خواهد و می‌پسندد.

سورهٔ *انفال*، آیهٔ ۶۶

و ما هذه الحیاة الدنیا الا لهو و لعب و انّ الدار الآخرة لهی الحیوان:
و این زندگی دنیا نیست جز بیهوده و بازیچه و سرای دیگر است که زنده و زیبنده است.
سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۴

فلا تغرّنکم الحیاة الدنیا:
مبادا زندگی دنیا شما را بفریبد.

سورهٔ *لقمان*، آیهٔ ۳۳

فرحوا بالحیاة الدنیا و ما الحیاة الدنیا فی الآخرة الا متاع:
به زندگی دنیا دل خوش کردند، با این‌که زندگی دنیا در برابر آخرت و در سنجش با آن اندک مایه‌ای بیش نیست.

سورهٔ *رعد*، آیهٔ ۲۶

...گه همانند آن‌ها در قرآن فراوان آمده است، بسنده نیست تا مسلمانان مؤمنی راکه هم به قرآن انس و خوگری دارند و هم زمینهٔ پرهیز و پارسایی، از دنیا دلسرد و دلزده نماید و دل‌برده و خواهان آخرت گرداند؟ و آیا پیامد آن دلزدگی و بیزاری و این خواهانی و دل‌بردگی، چیزی جز زهد و عبادت و پروا و پارسایی می‌تواند باشد؟

باید بر آیه‌های یادشده افزود، حدود هزار آیه‌ای راکه با تعبیرها و شیوه‌های گونه‌گون، توفنده و کوبنده از کیفر الهی و دردناکی و جاودانگی و رهایی ناپذیری آن سخن گفته است، پُر پیداست

که انس و آشنایی با این گونه آیه‌ها چه مایه می‌تواند جان آدمی را بویژه اگر زمینهٔ مناسب نیز داشته باشد از خوف، سرشار سازد و برای پرهیز از درافتادن بدان‌ها، او را از دنیا و امور دنیایی دلسرد کند و به زهد و پارسایی و آخرت‌گرایی تشویق و ترغیب نماید.

۲. سنّت

انگیزهٔ دیگری که در زهدگرایی مسلمانان تأثیری شگرف داشته است، سنّت پیامبر است؛ هم سنّت عملی یعنی شیوه و سیرهٔ زیستی او و هم سنّت قولی یعنی سخنان و گفتارهای او. می‌دانیم که هم زندگی پیامبر نمونهٔ آشکار یک زندگی زاهدانه و سراسر آمیخته با زهد و پارسایی و عبادت بوده است و هم در سخنان خویش، فراوان از این مقوله‌ها یادکرده است. اصحاب بارها از او می‌شنیدند که می‌فرمود:

اذا ارادلله بعبد خیرا زهّده فی‌الدنیا و رغّبه فی الآخرة:

چون خدا برای بنده‌ای خیر و نیکی بخواهد او را از دنیا پروا می‌دهد و به آخرت شیفته می‌سازد.

المحجةالبیضاء، ۳۵۵/۷

الدنیا قنطرة فاعبروها و لاتعمروها:

دنیا پل است، از آن بگذرید، بر آن خانه نسازید.

همان، ۳۵۵

ازهد فی‌الدنیا یحبّک الله:

از دنیا دل بردار تا خدایت دوست دارد.

همان، ۳۵۶

من زهد فی‌الدنیا ادخل الله الحکمة فی قلبه:

هرکس از دنیا دل بردارد، خدا دلش را جایگاه حکمت می‌سازد.

همان، ۳۵۳

من زهد فی‌الدنیا اربعین یوما اجری الله ینابیع الحکمة فی قلبه و انطق به لسانه:

هرکس چهل روز از دنیا دل بردارد، خداوند، چشمه‌های حکمت در دلش می‌جوشاند و زبانش را بدان‌ها گویا می‌کند.

همان، ۳۵۱[۱]

---

۱. این‌ها اندکی از روایاتی است که غزالی در *احیاء علوم‌الدین*، (کتاب الزهد) آورده است. نمونه‌های بیشتر را باید در همان باب، نیز باب «ذم‌الدنیا» از همان کتاب خواند؛ افزون بر این‌ها در کتاب‌های شیعه نیز روایات بسیاری آمده است. ← *المحجّةالبیضاء*، ج ۷.

آیا آن سیره و رفتار، و این سخنان و گفتار، بسنده نبود تا اصحاب پیامبر (ص) را به پرهیز و پارسایی و زهد و عبادت بکشاند؟ اصحابی که هم فرمان **ولکم فی رسول الله اسوة حسنة** آنان را به پیروی از گفتار و کردار پیامبر فرمان می‌داد و هم عشق و شوق شایان و شدیدی که به شخص پیامبر داشتند ــ و می‌دانیم که عشق و دوستی راستین زمینه و زایندهٔ پیروی آدمی از آنکه دوستش دارد نیز هست ــ آنان را به پیروی از او وامی‌داشت.

۳. رویدادهای اجتماعی

پس از پیامبر (ص) برخی از رویدادهای اجتماعی، روند زهدگرایی را که از شیوه و سیرهٔ خود آن حضرت سرچشمه گرفته بود، شتاب بخشید؛ برای نمونه جنگ‌های پیاپی نهروان، صفّین، جمل، جنگ امام حسن(ع) و معاویه، بویژه حوادث خونبار کربلا، واقعهٔ حرّه، سنگباران مکه و کعبه، خون‌آشامی‌ها و کشتارهای حجّاج و ... این رویدادها که کشته‌ها، یتیم‌ها، اسیرها، بی‌سرپرست‌ها، خانه‌خرابی‌ها و ترس و وحشت‌های فراوانی را پیامد داشت، طبیعی بود که کسانی را بیش از پیش از دنیا و خواسته‌های دنیایی دلزده و بیزار سازد و به زهد و دنیاگریزی بکشاند.

نیز دنیاگرایی، مال اندوزی و اشرافیت شدیدی که پس از عثمان بویژه در تبار امویان ریشه دواند و گسترش یافت و جهد و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر ابوذرها در پیشگیری از این آفت چندان راه به جایی نبرد، کسانی را واداشت تا به شیوهٔ مبارزهٔ منفی، به زهد و دنیاگریزی روکنند و با این شیوه، به دنیاگرایی و مال‌اندوزی آنان دهن‌کجی نمایند و شیوهٔ اسلام‌ستیزانهٔ آنان را زیر سؤال برند.

آمیزش مسلمانان با مسیحیان که دیرنشینی و زهدپیشگی در میان آنان پیشینه داشت، نیز در زهدگرایی برخی از مسلمانان بی‌اثر نبود.

در چنین زمین و زمینهٔ زهدپروری بود که نخست گروهی از اصحاب و سپس تابعان و دیگران زندگی زاهدانه‌ای پیش گرفتند و بیشینهٔ شب و روز خویش را به عبادت، قرائت قرآن، و دعا و نیایش ویژه ساختند؛ بویژه آنان که اصحاب صفّه خوانده شده‌اند، همانان که دستشان از دنیا و مال و منال آن پاک بود، حتی خانه و شب‌پناهی نداشتند و از این روی در صفّه‌های مسجدالنبی زندگی می‌کردند و بویژه آن‌گاه که جهاد و غزوه‌ای نبود و شغل و کاری که آنان را به خود مشغول و سرگرم سازد نیز نداشتند، در این راه بر دیگران، پیشی و بیشی گرفتند و بـه این‌گونه بود که نخستین بنیادهای عرفان و تصوف شکل گرفت و از آن‌جا که پیامدِ طبیعیِ زهد و عبادت، تعالی روان و ترقی روح است و پرهیز و پارسایی خود به خود زمینه می‌شود تا جان از زنگارهای نفسانی زدوده شود و آینهٔ دل پیراستگی پذیرد و توان‌های نهفته در درون شکوفا شود

و درپی دریچه‌های غیب به روی روح گشوده گردد و آدمی به جهان زیبا و دل‌انگیز کشف و شهود و مکاشفه و مشاهده گام گذارد، می‌توان چنین پنداشت که مسلمانان عبادت‌پیشه و پرهیزْشیوه‌ای که خویش را از آلودگی‌های دنیایی کنار کشیده بودند و در جهان پاک و اهورایی پارسایی و عبادت گام نهاده بودند، گاه‌گاه در گرماگرم سلوک زاهدانه و به هنگام حالت‌های خوشی که در خلوت دعا و نیایش پیش می‌آید، آنچه را عارفان کشف و شهود می‌خوانند تجربه کردند، و همین تجربه‌های دل‌انگیز روانی آنان را به دیدار جلوه‌های ملکوتی و غیبی شیفته و مشتاق ساخت و به این گونه زهد و عبادت با عشق و شوق و کشف و مشاهده نیز همراه گشت. عشق و شوقی که بعدها، محوری‌ترین بنیاد عرفان و تصوف گشت؛ عرفان و تصوفی که البته در روند تاریخی خویش با فراز و نشیب‌ها و چم و خم‌های بسیاری ــ که اینک مجال یادکرد آن‌ها نیست ــ رویارو شد.

پیوند عرفان و تصوف با شعر و ادب

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود
این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

دیوان حافظ، ص ۲۹۳

عرفان و تصوف را با شعر و ادب، پیوند و پیمانی دیرینه است، تا آن‌جا که بسیاری از چهره‌های سرشناس عرفان و تصوف از چهره‌های پرآوازهٔ شعر و ادب نیز هستند و دلچسب‌ترین و ذوق‌پذیرترین آثار ادبی همان‌هایند که با رنگ خدایی عرفان و تصوف آذین شده‌اند و از ذهن و ذوق عارفان و صوفیان برآمده‌اند، و همین آثار عرفانی ــ ادبی‌اند که نه تنها مسلمانان آشنا از فارسی و عربی و هندی، که غریبه‌های غربی و بیگانگان ناآشنا را نیز تا آن‌جا شیفته و دلباخته ساخته که برخی از آن‌ها، جمیع جهد و جهاد، و تمام توش و توان و همهٔ همّ و همّت پژوهشی خویش را در راه پژوهش آن آثار مایه گذاشته‌اند؛[1] نیز همین میراث عرفانی ــ ادبی است که به ادب شرقی بویژه ادب فارسی، شخصیت و هویتی جهانی بخشیده است و آن را از برجسته‌ترین و پرجاذبه‌ترین میراث‌های ادبی جهان، فرانموده است.

آیا اگر از عارف ــ ادیبانی چونان بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، خواجه عبدالله انصاری، احمد و محمد غزالی، عین‌القضات همدانی، سنایی غزنوی، فریدالدین عطار، شمس‌الدین تبریزی، مولانا جلال‌الدین بلخی، فخرالدین عراقی، شیخ احمد جام، نجم

---

۱. کسانی چون نیکلسون، ماسینیون، برتلس، آسین پالاسیوس، هانری کربن، آنه‌ماری شیمل، مارتین لینگز، هلموت ریتر، ویلیام چیتیک، فریتهوف شوان، ایزوتسو و ...

رازی، حافظ شیرازی و ده‌ها دیگر چونان اینان چشم بپوشیم و آثار عرفانی - ادبی آنان را ــ چه منظوم و چه منثور، چه با واسطه و چه بی‌واسطه ــ نادیده بگیریم، آیا بازهم ادبیات ما پایه و مایه‌ای چونین بالا و والا خواهد داشت؟

آری عرفان و تصوف را با شعر و ادب پیوندی تنگاتنگ و گسل‌ناپذیر است؛ پیوندی که پایگاهی روانی و بنیادی عاطفی نیز دارد و آن این‌که شعر، شعر ناب ــ چه منظوم و چه منثور ــ درد و داغی درونی و احساس و عاطفه‌ای روانی است که در زبان شکل می‌گیرد. از این‌جاست که انسان آن‌گاه که در دل داغی دارد و در درون دردی می‌یابد یا خود شعر می‌سراید یا از سروده‌های دیگران یاری می‌جوید و از این راه آنچه را در دل دارد بر زبان می‌آورد و آنچه را در درون می‌یابد به بیرون راه می‌دهد؛ پس درست و بجاست اگر شعر را زبان دل و ادبیات را بازتاب زبانی ــ کلامی ذوق و ذهن بدانیم. از دیگر سو آن‌گونه که پیشتر گفتیم، عرفان نیز درد و داغی درونی، تب و تابی باطنی و شور و سوزی فطری است: درد بیگانگی با طبیعت و داغ جدایی از فراسوی طبیعت؛ اگر چنین است و اگر بپذیریم که عرفان درد درون و داغ دل است و شعر نیز زبان دل و پیام درون است، پس نه تنها طبیعی و بجاکه بایسته و ناگزیر خواهد بود که درد و داغ دل و دید و دریافت درون یعنی عرفان، با زبان دل، یعنی شعر بیان گردد و از این‌جاست که بیشینهٔ عارفان و صوفیان برای آشکارسازی کشف و شهودهای باطنی و دید و دریافت‌های درونی خویش، از شعر یاری جسته‌اند و برخی از آنچه را در درون یافته‌اند و در دل آزموده‌اند در شعر شکل داده‌اند و به این گونه میراثی انبوه و عظیم از شعر و ادب عرفانی برای ما به یادگار نهاده‌اند.

نکتهٔ گفتنی دیگر دربارهٔ پیوند روانی ــ عاطفی عرفان و شعر ــ که البته به پژوهشی پر و پیمان که اینک مجال آن نیست، نیاز دارد ــ این‌که بی‌گمان یکی از پیامدهای تجربه‌های عرفانی و سیر و سلوک‌های باطنی، تلطیف ذوق و طبع و تعالی دید و دریافت و شکوفایی شعور و احساس آدمی است و آن‌کس که چتر هوس‌پرستی و دنیاگرایی را ببندد و عریان، زیر باران عرفان و ایمان برود و با زلال آن چشم را، فکر را، خاطره را و عاطفه را بشوید، بی‌گمان چشم و دلی دیگر، دید و دریافتی دیگر و ذهن و ذوقی دیگر می‌یابد؛ آن‌گاه جوری دیگر و چیزی دیگر می‌بیند.[1] به ذوقی چنان ظریف و بینشی چنان باریک و شعوری چنان شگرف دست می‌یابد که آسیا را صوفیی وارسته و فرهیخته می‌بیند که درشت می‌ستاند و نرم باز می‌دهد و گرد خویش می‌گردد و در خود سفر می‌کند و نابایستگی‌ها را از خود می‌پیراید؛[2] به صحرا که می‌شود زیر

---

۱. برگرفته از سرودهٔ سهراب سپهری: «چشم‌ها را باید شست / جور دیگر باید دید / ... چترها را باید بست / زیر باران باید رفت / فکر را خاطره را زیر باران باید برد / ...» (هشت کتاب، ص ۲۹۲).

۲. اشاره به داستانی از ابوسعید: «یک روز شیخ ما با جمع صوفیان به در آسیایی رسید، سراسب کشید و ساعتی

←

بارش عشق می‌نشیند و چنان‌که پایِ مرد به گل فرو می‌رود، پای او به عشق فرو می‌شود؛[۱] نگاهش به ستونی می‌افتد و مریدان را درس می‌دهد که چون ستون خاموش و راست و بارکش باشند؛[۲] از زبان سبزی‌فروش دوره‌گردی که «سعتر برّی» (گونه‌ای سبزی) را برای فروش جار می‌زند، سروش ملکوتی «**سَعْ تَرَ برّی**» (= بنده‌ام بکوش تا نیکی مرا ببینی) می‌شنود؛[۳] نه تنها لک‌لک را «لک الحمد» و «لک الملک» گویان و فاخته را کوکوکنان در جست و جوی او می‌بیند،[۴] که در و دیوار جهان هستی را از می الست و شراب ازل، مستِ مست می‌بیند.[۵]

آری تجربه‌های عرفانی احساس را اوج می‌دهد و عاطفه را به معراج می‌برد و دیدار زیبایی‌های باطنی و ماورایی ظرافت ذهن و ذوق و ضمیر و زبان را زمینه می‌شود، و سلوک صوفیانه، صعود دید و دریافت و شکوفایی شعور و شناخت را از پی می‌آورد؛ شعر نیز در معنی

←

توقف کرد، پس گفت می‌دانیدکه این آسیا چه می‌گوید؟ می‌گوید تصوف این است که من در آنم، درشت می‌ستانم و نرم باز می‌دهم و گرد خویش طواف می‌کنم و در خود سفر می‌کنم تا هرچه نباید از خود دور کنم». (*اسرارالتوحید*، ۲۷۴/۱).

۱. اشاره به این سخن بویزید: «به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین تر شده؛ چنان که پای مرد به گِلزار فرو شود به عشق فرو می‌شد». (*تذکرة الاولیاء*، ص ۱۸۳).

۲. اشاره به داستانی از بوسعید (← *حالات و سخنان*، ص ۱۰۶؛ *اسرارالتوحید*، ۲۳۸/۱).

۳. اشاره به داستان ابوحلمان دمشقی که از صدای سبزی فروشی، چنان برداشتی کرده بود. (← *رسالهٔ قشیریه*، ص ۴۷۹؛ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۶۱۴).

۴. اشاره به این بیت‌های حضرت مولانا از *دیوان شمس*:

لک‌لک آنِ حق شناسد ملک را لک‌لک کند — فاخته محجوب باشد لاجرم کوکو کند
۱۱۸/۲

لک‌لکهٔ بیاید با یدک برقصر عالی چون فلک — لک‌لک کنان کالملک لک یا مستعان یا مستعان
۱۰۳/۴

عارف مرغانْست لک‌لک، لک‌لکش دانی که چیست — ملک لک والامر لک و الحمد لک یا مستعان
۱۹۲/۴

۵. اشاره به این غزل‌های مولانا:

ساربانا اشتران بین سر به سر قطار مست — میر مست و خواجه مست و یار مست اغیار مست
باغبانا رعد مطرب ابر ساقی گشت و شد — باغ مست و راغ مست و غنچه مست و خار مست
آسمانا چند گردی گردش عنصر ببین — آب مست و باد مست و خاک مست و نار مست
۲۲۹/۱

از سقاهم ربهم بین جملهٔ ابرار مست — وز جمال لایزالی هفت و پنج و چار مست
چون فزون گردد تجلّی از جمال حق ببین — ذرّه ذرّه هردو عالم گشته موسی‌وار مست
۲۳۲/۱

اصلی خود، خاستگاهی ندارد جز اوج احساس، معراج عاطفه، تعالی طبع، ظرافت ذوق، تیزی ذهن، دورپردازی دید و شکوفایی شعور؛ و از این‌جاست که بیشینه، بل همهٔ آنان که با تجربه‌های عرفانی و سلوک و صعودهای صوفیانه دمساز بوده‌اند، هنرمند و شاعر به معنی واقعی واژه نیز بوده‌اند و بخش‌هایی از دیدارها، دریافت‌ها، آزمون‌ها و احساس‌های شیرین و دل‌انگیز خویش را به زبان شعر و هنر، زبانی که برای دریافت‌های باطنی و حالت‌های عرفانی از هر زبان دیگری شایان‌تر و تواناتر است، نمایش داده‌اند؛ خواه، چونان پیر ابوالقاسم بشر یاسین،[۱] رابعه، باباطاهر، سنایی، عطار، مولوی، عراقی، سعدی، حافظ، جامی، مغربی، شیخ‌بهایی، فیض کاشانی، فیاض لاهیجی و ... با شعر منظوم و خواه چونان بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوالحسن خرقانی، احمد غزالی، عین‌القضاة همدانی، شمس تبریزی و ... با شعر منثور.

برهمین پایه است که صوفیان و عارفان، از دیرباز، افزون بر این‌که دیگران را شیفتهٔ اخلاق و رفتار و منش و روش خویش ساخته بودند، آنان را دلباختهٔ گفتار و سخنان خویش نیز نموده بودند و در کنار چهرهٔ اخلاقی ــ عرفانی خود، چهره‌ای ادبی نیز یافته بودند و دوستداران شعر و ادب را واداشته بودند تا نه تنها سروده‌های آنان، که گفته‌هایشان را نیز سخن ادبی بشمرند و به گِرد کردن آن‌ها همچون گردکردن شعر دیگران همت گمارند و از این‌جاست که پژوهشگران و گزارشگران ادب چون جاحظ، ابن قتیبه، و ... مجموعه‌های خویش را از سخنان آنان ــ سخنانی که رنگ و بوی ادب و حال و هوای شعر دارند ــ انباشته‌اند.

دکتر زکی مبارک، پژوهشگر مصری، در این باره چنین نوشته است:

> از صوفیان زاهد و عابد، سخنان بسیاری به جای مانده است و کسانی چون جاحظ و ابن‌قتیبه و دیگران در گردآوری آن‌ها همت ورزیده‌اند و بی‌گمان جلوه و جلای ادبی این سخنان از عواملی بوده که کسانی چون جاحظ و ... را به گردآوری آن‌ها واداشته است.
>
> *التصوف فی الادب و الاخلاق*، ص ۵۵

همو از این سخن جاحظ در آغاز کتاب الزهد:

> نبدأ علی اسم الله و عونه بشیءٍ من کلام النساک فی الزهد و بشیءٍ من ذکر اخلاقهم و مواعظهم= به نام خدا و یاری او، کتاب را آغاز می‌کنیم با یادکرد پاره‌ای از سخنان پارسایان دربارهٔ زهد و برخی از شیوه‌های رفتاری پندآموز آنان.[۲]

---

۱. ابوالقاسم بشر یاسین، عارف، شاعر و محدّث بزرگ خراسان در سدهٔ چهارم (درگذشته به سال ۳۸۰) است که از احوال و آثار او آگاهی چندانی نداریم؛ به گفتهٔ ابوسعید، او شاعر بوده و بیشتر اشعاری که ابوسعید می‌خوانده از او بوده است. دربارهٔ او ← شفیعی کدکنی، تعلیقات *اسرارالتوحید*، ۶۷۵/۲.

۲. *البیان و التبیین*، ۸۵/۳.

چنین دریافته که جاحظ در سخنان صوفیان، افزون بر مایه‌های اخلاقی، چیزی دیگر، یعنی رنگ و بوی ادبی نیز می‌دیده است و از این روی، سخنان آنان را جدای از اخلاق و مواعظ آنان، مایهٔ کتاب خویش ساخته است.

نیز همو بر بنیاد سخنی که جاحظ از شیخی عرب، گزارش کرده است که می‌گفته:

ما کنت ارید ان اجلسی الی قوم الاّ و فیهم من یحدّث عن الحسن و ینشد للفرزدق: خوش ندارم به مجلسی بنشینم که در آن کسی از سخنان حسن بصری و سروده‌های فرزدق چیزی نخواند و نگوید.

البیان و التبیین، ۱۱۳/۳

چنین دریافته که معنی سخن آن شیخ عرب، چیزی جز این نیست که مایهٔ ادبی و لذت‌انگیزی سخنان حسن بصری، از اشعار فرزدق چیزی کم ندارد.

انبوه اصطلاحات و تعبیرات ویژهٔ صوفیان و عارفان، دلیل دیگری است که زکی مبارک به حق آن را نشان شخصیت ادبی صوفیان و پیوند نزدیک تصوف و ادب دانسته است و چنین نوشته است:

از پذیرش این‌که صوفیان وجود ادبی در خور ملاحظه‌ای دارند، گزیری نیست و چگونه می‌توان این را نپذیرفت، با این‌که الفاظ و تعابیری که از اینان بازمانده و نویسندگان آن‌ها را گِرد کرده‌اند، میراث واژگانی عظیمی به شمار می‌آید و اگر کسی از روی اعتراض بگوید: الفاظ و اصطلاح را نمی‌توان نشان شخصیت ادبی دانست، زیرا هر گروهی حتی نجار و آهنگر نیز برای خود الفاظ و اصطلاحاتی دارد، پاسخ این است که الفاظ و اصطلاحات صوفیان بر محور معانی وجدانی و اجتماعی و دریافت‌های روحانی و روانی می‌گردد و همین بسنده است تا آن‌ها را با ادب پیوند دهد.

التصوف فی الادب و الاخلاق، ص ۵۵

نکتهٔ یادکردنی دیگری که زکی مبارک آن را نشان حیات ادبی صوفیان دانسته است، این‌که آنان نه تنها برای بیان حقایق و معارف، و مقامات و احوال، واژگان ویژه‌ای داشته‌اند که در دیگر مقوله‌ها، مثلاً در نامگذاری خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها نیز، الفاظ و اصطلاحات آنان، رنگ و روی ادبی داشته است. آیا این‌که آنان برّه را **شهید بن شهید**، فالوده را **خاتمه الخیر**، نان را **ابوجابر**، آش را **ام‌القدور**، خیار را **ابوالخضر**، خیار چنبر را **ابوالقرون**، پیاز را **ابوالقمصان**، مرغ را **ام‌حفص**، جوجه را **بنت المؤذن**، شکر را **ابوشیبهٔ خوذی**، سفره را **ابوجامع**، گوشت را **ابوالخصیب**، خرما را **ابوعون**، فالوده را **اصابع الحور**، شکر پلو را **شیخ طبری با طیلسان عسکری**، سرکه را **ابوعامر الغضبان**، نان لواش را **ابوحبیب**، خرماحلوا را **ابوالطیب** و ...[1]

---

۱. نمونه‌های یادشده را همراه با نمونه‌هایی دیگر، زکی مبارک در ص ۶۰ کتاب خود، از این کتاب‌ها بازآورده ←

می‌خوانده‌اند، خود از ذهن و ذوقی خیالین و زبان و بیانی ادبی حکایت نمی‌کند؟

همین ذهن و ذوق ادبی آن‌ها را وامی‌داشته است تا اشعار و اقوال ادبی بسیاری را به حافظه بسپارند و سخنان و مواعظ خویش را بدان‌ها دلپذیرتر و پسندیده‌تر سازند و از این جاست که به گفتهٔ زکی مبارک، بسیاری از صوفیان به گسترش محفوظات و معلومات، شهره بوده‌اند و برخی از آنان تا آن‌جا شعر و بیت در حافظه داشته‌اند که برای هرچیز شعر و بیت مناسبی می‌خوانده‌اند.[1] چنان‌که دربارهٔ بوسعید گفته‌اند که در پانزده سالگی که برای تحصیل به مرو می‌رفت، سی‌هزار شعر جاهلی در حافظه داشت و یک روز در سفر بسطام افزون از هزار بیت برای همسفر خویش خواند.

این‌که جاحظ، زیر دو عنوان: «**اسماء الصوفیه من‌النساک ممّن کان یجید الکلام** = نام‌های صوفیان پارسایی که نیکو سخن می‌گفتند» و «**ذکر النساک و الزهاد من اهل البیان** = یادکرد پارسایان و زاهدانی که مردان بیان و بلاغت بودند»، نام‌های شماری از صوفیان و پارسایان اهل ادب و بیان را می‌آورد، نیز نشان دیگری بر جایگاه ادبی صوفیان است.[2]

آنچه گفته آمد، برای آشکارسازی پیوند نهادین عرفان و ادب، نیز آشکاری این نکته که عارفان و صوفیان، شخصیت، هویت و مکانتی ادبی نیز داشته‌اند، بسنده است؛ با این همه گفتنی است که آنان را از آغاز تا چند سده، با شیرین‌ترین و شناخته‌ترین شیوهٔ ادبی یعنی شعرِ منظوم و موزون، چندان دمسازی و هم‌آوازی نبوده است و این البته پیامد زمینه‌های روانی، اجتماعی و دینی ویژه‌ای بوده است و آن این‌که آن‌گونه که پیشتر گفته آمد، آغازینهٔ عرفان و تصوف، زهد و عبادت بوده است و پیشگامان عارفان و صوفیان، عابدان و زاهدان بوده‌اند، پارساپیشگانی که دل از دنیا شسته و روی از آن برتافته بودند و جز عبادت و ریاضت و پروا و پرهیز پیشه‌ای نداشتند، و جز قرآن و نیایش کمتر سخنی بر زبان می‌آوردند. حتی برخی از آنان تا آن‌جا پیش‌رفته بودند که جز قرآن هیچ سخنی نمی‌گفتند و هرچه را می‌خواستند با یاری‌جویی از آیات قرآن می‌گفتند؛ چونین کسانی با چونین شیوه‌ای طبیعی بود که به شعر و شاعری روی خوش نشان ندهند و از شعرگویی و شعرخوانی بپرهیزند. افزون براین، در آن روزگار شعر را با شرع نیز پیوندی نزدیک

←

است: *محاضرات* اصفهانی، ۳۰۰/۲؛ *کنایات* ثعالبی، ص ۴۹؛ *ثمارالقلوب*، ص ۲۰۲. در این باره در اورادالاحباب ابوالمفاخر یحیی باخرزی (ص ۱۲۷) نیز چنین می‌خوانیم:

«و در میان جوانان، الفاظی هست که گویند: مثل آنکه برّهٔ بریان را «شهید بن شهید» خوانند و حلوا را «گل بهشت» و خلال را «پیک ناامیدی» و لوزینه را «قبورالشهداء» و مانند این بسیار است؛ امّا محققان صوفیه کمتر گویند». همان‌جا «آفتاب برآمدن» را به معنی خوشدل شدن و «ابر شدن» را به معنی عبوس و ترشرو گشتن، از زبان آنان آورده است.

۱. *التصوف فی الادب و الاخلاق*، ص ۵۵

۲. *البیان و التبیین*، ۲۹۱/۱-۲۹۲

نبود و در جوّ و جامعهٔ آن روز نه تنها شعر پایگاهی دینی نداشت که از دید بسیاری از آن روزیان با شرع ناسزاوار نیز بود و خواندن و سرودن آن بویژه برای صاحبان علم و تقوا و راهیان پرهیز و پروا، ناروا و ناسزا می‌نمود و اعتراض‌ها و انکارها برمی‌انگیخت. در چنین جوّ و جامعه‌ای است که وقتی ابن‌شهاب از عبیدالله بن عبدالله می‌شنود که عمربن عبدالعزیز را با شعر مخاطب ساخته، برمی‌آشوبد و معترضانه و ملامتگرانه می‌گوید: آیا کسی چون تو با این مایه فهم و فضل و زهد و ذکر شعر می‌گوید؟! و او نیز با این پاسخ که «**انّ المصدور اذا نفث بری**» [= آن‌که سل و سینه درد دارد، با خلط افکندن آرام می‌گردد، به کنایه یعنی آن‌که درد و داغی دارد با گفتن و سرودن عقده‌گشایی می‌نماید]، شعرخوانی خویش راگونه‌ای عقده‌گشاییِ ناگزیر می‌شمارد و به این شیوه ناروایی کار خویش را پذیرا می‌شود.[۱] در همین روزگار است که از ابن عباس دربارهٔ این‌که شعر، سخن ناروا و «رفث‌القول» هست یا نیست، داوری می‌خواهند و از ابن سیرین دربارهٔ روایی یا ناروایی شعرخوانی، در ماه رمضان می‌پرسند و فتوای او را دربارهٔ سخن آنان که شعرخوانی را مبطل وضو می‌دانند، جویا می‌شوند و از شافعی گزارش می‌کنند که:

ولو لاالشعر بالعلماء یزری
لکنت الیوم اشعر من لبید[۲]
چه کنم که شعر و شاعری
عالمان دین را نمی‌برازد،
وگرنه می‌دیدید که امروز در سخنوری
من از لبید (شاعر بزرگ عرب) نیز پیش و بیشم.

این گزارش‌ها همه نشان و نمایی است آشکار از این‌که شعر در جوّ و جامعهٔ آن روزگار با امواجی از بدبینی و دودلی رویارو بوده است،[۳] و این بدبینی و دودلی البته چندان نیز شگفت‌انگیز و دور از انتظار نیست؛ زیرا برخی از آیات قرآنی و احادیث نبوی را نیز پشتوانه دارد:

آیاتی چون آیهٔ:

و ما علّمناه الشعر و ما ینبغی‌له:
ما پیامبر را شعر نیاموختیم و شعر، او را نمی‌زیبد.

سورهٔ یس، آیهٔ ۶۹

---

۱. *امالی*، ۶۱/۲؛ نیز *التصوف فی‌الادب و الاخلاق*، ص ۶۵؛ کوتاه شدهٔ همین گزارش با اندک دگرگونی در *البیان و التبیین*، ۲۷۴/۳ نیز آمده است.
۲. *التصوف فی الادب و الاخلاق*، ص ۶۶
۳. از گزارش‌های یادشده برمی‌آید که شعر در آن روزگار، سرنوشتی چون موسیقی و پیکره‌سازی در این روزگاران داشته است. امید است زمینه‌های بهبود این دو هنر که چندسالی است آغاز شده، به دام تنگ نظری‌ها و کژنگری‌ها نیفتد.

که سخن مشرکان را که می‌گفتند پیامبر شاعر است، دروغ شمرده و براین پایه که شعر در خور پیامبر نیست و او را نمی‌زیبد که شعر بگوید و بخواند، شعر و شاعری را نکوهیده است؛ و یا آیهٔ:

ءانّا لتارکوا آلهتنا لشاعر مجنون، بل جاء بالحق:

آیا به خاطر شاعری دیوانه از خدایان خویش رویگردان باشیم؟ نه چنین است، او حق آورد.

سورهٔ صافات، آیهٔ ۳۶

که با رویارو نهادن شعر و حق، به تلویح شعر را ناحق شمرده است؛ و یا آیهٔ:

الشعراء یتّبعهم الغاوون، الم تَرَ انّهم فی کلّ واد یهیمون و یقولون مالا یفعلون:

شاعر را گمراهان پیروی می‌کنند، نمی‌بینی که آنان سرگشته‌وار همه‌جا را مـی‌جویند و آنچه را خود نمی‌کنند، می‌گویند.

سورهٔ الشعراء، آیات ۲۲۴-۲۲۶

که با لحنی نکوهنده و رسواگر شاعران را پیشاهنگ گمراهان شمرده است و آنان را سرگشتگانی که گفتارشان با رفتارشان همخوانی ندارد، شمرده است.

آیا آیاتی این چنین بسنده نیست تا شعر و شاعری را از چشم و دل مسلمانانِ قرآن‌خوانِ مؤمنِ معتقد بیفکند و آنان را بدان‌ها بدبین و بدگمان و دل‌چرکین سازد؟ بویژه این‌که آن آیه‌های قرآن را روایت‌هایی از این دست نیز همراهی می‌کند:

لیمتلی المؤمن قیحاً، خیر من ان یمتلی شعرا:

مؤمن از چرک و چمین پُر باشد، نیکوتر است تا از شعر انباشته باشد.

مجمع البحرین، ۴۰۵/۲

البته می‌دانیم که نکوهش‌های آیات و روایات نه از هرگونه شعر، که از شعر جاهلی و شیطانی است و نه تنها در خود قرآن، شعر و شاعر غیرشیطانی از نکوهش یادشده در سورهٔ شعراء استثناء شده، (**الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات...**)، که سیره و سخنان پیامبر و پیشوایان معصوم نیز روایی و نیکویی آن را گواهی کرده است؛ با این همه نمی‌توان اثرگذاری آن آیات و روایات را بویژه با تفسیر و توجیه‌هایی یکسویه و یکرویه، در پدیدآوردن آن‌چنان جوّ و جامعه‌ای انکار کرد.

این بدبینی و دودلی پارسایان و متشرّعان نسبت به شعر و شاعران، تا سده‌های چهارم و پنجم و حتی پس از آن ادامه داشت، و هنوز اعتراض و انکارهایی برمی‌انگیخت. گزارش زیر از محمدبن منور، نمونه‌ای از این اعتراض و انکارهاست.

... پس ایشان (رقیبان و مخالفان بوسعید) بنشستند و محضری بنوشتند و ائمهٔ اصحاب رأی و کرامیان، خط بنوشتند که «این جا مردی آمده است از میهنه و دعـوی صـوفیی

می‌کند و مجلس می‌گوید و بر سر منبر، بیت می‌گوید و تفسیر و اخبار نمی‌گوید...» و این محضر به غزنی فرستادند پیش سلطان ...

اسرارالتوحید، ۶۹/۱، نیز **حالات و سخنان ابوسعید**، ص ۵۸

می‌بینیم که رقیبان و مخالفان بوسعید، در محضری (= شکایت‌نامه) که برای بدنام‌کردن و از میدان به درکردن او می‌نویسند و نزد سلطان می‌فرستند، نخست بر بیت‌گویی و شعرخوانی او انگشت می‌نهند.

این‌که می‌بینیم کسانی چون هجویری در *کشف المحجوب*، سهروردی در *عوارف المعارف* و دیگر نویسندگان صوفی در نوشته‌های خویش، فصلی دربارهٔ جواز و روایی خواندن و شنیدن شعر سخن گفته‌اند و بسی گواه و دلیل آورده‌اند، نیز بازتاب دیگری از همین جوّ بدبینانه است.

روند پیوند شعر و عرفان

حال و هوای شعرستیزانه‌ای که تا سده‌های چهارم و پنجم در میان متشرّعان کژنگر و متعصّبان تنگ‌نظر شدّت وُ شوکت داشت، از یکسو و توجه و تقیّد صوفی ـ زاهدان به سنّت و شریعت و رعایت حدود و رسوم آن از دیگرسو، بی‌گمان در راه پیوند شعر و عرفان سنگ می‌انداخت و روند و روال رواج و روایی شعر و شاعری در میان صوفیان راکند می‌کرد. با این همه، همسازی ذاتی و نهادین شعر و عرفان از یکسو، و شواهد روایی و حلالی شعر و شاعری از دیگرسو، شعر و ادب را با عرفان و تصوف دست در دست هم نهاد؛ نخست در شعر عربی که پیش از شکوفایی عرفان و تصوف اسلامی خود پیشینه‌ای شکوفا داشت، و سپس در شعر فارسی که آغاز آن کم و بیش با شکوفایی و گسترش عرفان و تصوف هم‌روزگار بود.

شعر عرفانی در زبان عربی از شعر زاهدانه برخاست، همان‌گونه که عرفان و تصوف، خود از زهد و پارسایی برآمده بود، و از آن‌جا که نخستین نمونه‌های شعر زاهدانهٔ عربی بـه سـدهٔ دوم می‌رسد و نه تنها از صوفیان آن روزگار، چونان عبدالله مبارک، که حتی از شاعرانـی هـمچون ابونواس (درگذشته به سال ۱۹۸) و ابوالعتاهیه (درگـذشته بـه سـال ۲۱۱) ـ کـه بیشتر بـه شادخواری و دنیازدگی روزگار گذرانده بودند و در سالمندی به زهد و دیانت روی کرده بودند ـ[۱] نیز اشعار زاهدانه‌ای برجای مانده است، پیشینهٔ شعر عرفانی و صوفیانه، به سدهٔ دوم می‌رسد؛ البته می‌توان گامی پیشتر نهاد و برپایهٔ نیایش‌های منظومی که از معصومانی چونان حضرت امیر(ع) و حضرت سجاد(ع) و ... در دست است، این پیشینه را به سدهٔ نخست رساند. به هر روی شعر صوفیانهٔ عربی در سدهٔ سوم کمابیش رواج داشته است و در کتاب‌هایی هـمچون *اللـمع*،

---

۱. در این باره ← *التصوف فی الادب و الاخلاق*، ص ۶۹ ...

حلیة الاولیاء و ... از صوفیان بنامی چون ذوالنون مصری، سری سقطی، یحیی بن معاذ رازی و ... که همه از صوفیان سدهٔ سوم‌اند، اشعاری آمده است.

اما در زبان فارسی، پیشینهٔ پیوند شعر و عرفان به روزگاری می‌رسد که شعر عروضی فارسی تازه پای می‌گرفته است و چنین می‌نماید که عارفان و صوفیان فارسی که از یکسو با زبان و ادب عربی، بویژه شعر عرفانی، انس و آشنایی داشتند و از دیگر سو، به‌دلیل ذوق و ذهن عرفانی، خود نیز از ذوق و زبان ادبی و شعری بهره‌ور بودند و همان‌گونه که گهگاه در سخنان خویش از عبارات مسجّع، آهنگین و شعروارهٔ فارسی یاری می‌جسته‌اند، گاه نیز با اثرپذیری خودآگاه یا ناخودآگاه از شعر عربی، مصرع‌ها یا بیت‌هایی به فارسی نیز می‌پرداخته‌اند؛ از این رو می‌توان آنان را نه تنها از پیشگامان شعر عرفانی فارسی، که از پیشاهنگان شعر و ادب فارسی به شمار آورد و عبارات موزون و مسجع بازمانده از آنان را از نخستین تجربه‌های شعر فارسی دانست.

در کتاب *النور من کلمات ابی الطیفور*[1] که مجموعهٔ مستندی از اقوال و احوال بایزید (درگذشته به سال ۲۶۱ یا ۲۳۴) صوفی پرآوازه و شخصیت شگفت خراسان است، پاره‌ای از این عبارات موزون و شعرواره آمده است. اینک نمونه‌هایی:

۱. آن دل دلین به، نه دل گلین (ص ۶۸)[2] که جمله‌ای مسجع و موزون و بس زیبا و دل‌انگیز است.

---

۱. این کتاب را «عبدالرحمن بدوی»، پژوهشگر نامدار مصری، با تصحیح و تحقیقی نه چندان پُر و پیمان، در مجموعه‌ای با نام *شطحات الصوفیه* نشر کرده است. کتاب در یک نسخه به «سهلگی» منسوب شده است و در متن کتاب نشانه‌هایی بر درستی این انتساب هست؛ برای نمونه این‌که مؤلف بسیاری از گزارش‌های خویش را از زبان شیخ عبدالله داستانی که در میانهٔ سال‌های ۳۴۸-۴۱۷ می‌زیسته است (دربارهٔ او ← تعلیقات دکتر شفیعی بر *اسرار التوحید* ۶۶۲/۲) بازآورده است و سهلگی خلف همین شیخ عبدالله داستانی بوده است. (در این باره ← *کشف‌المحجوب*، ص ۲۰۵)؛ نیز بسیاری از روایات خویش را از قول ابوعبدالله محمدبن عبدالله صوفی شیرازی -که گویا همان «باکویهٔ» شیرازی معروف (درگذشته به سال ۴۲۸) است و با شیخ عبدالله داستانی هم روزگار- گزارش کرده است؛ حتی یکبار گزارشی را آورده است که در شعبان ۴۱۹ از همین صوفی شیرازی شنیده است. این نکته‌ها که مصحح بدان‌ها توجهی نکرده است، هم آشکارا روزگار کتاب و نویسنده را نشان می‌دهد و هم نسبت آن را به «سهلگی» پذیرفتنی می‌سازد.

۲. گفتنی است که مصحح کتاب، عبدالرحمن بدوی، به غلط «گلین» را «کُلّین» (= کلّی) خوانده است و در ترجمه و گزارش آن نوشته: «القلب القلبی خیر من القلب الکلی. یقصد انّ القلب المتعلق بشخص معین خیر من المتعلق بالجمیع» (= دل دلین بهتر است از دل همگانی؛ یعنی دلی که متعلق به شخصی معین است، بهتر است از دلی که به همگان متعلق باشد).

دور نیست که در اصل «آن دل دلین نه دل گلین» بوده، مصرعی آهنگین بر وزن «فاعلات فع فاعلات فع» که در رونویسی‌ها گونه‌ای تحریف بدان راه یافته؛ مثلاً با بدخوانی «نه» به «به» دگرگونی یافته و برای استوارتر شدن معنی یک «نه» بدان افزوده گشته.

۲. **کُرد، گلیم برد (ص ۷۶)**[1] که جمله‌ای مسجع و موزون است.
۳. **آمد آمد آمد به سرآمد (ص ۹۲)**[2] که دور نیست شعری به وزن هجایی و یا حتی به وزن عروضی باشد.
۴. چنین می‌نماید که سخن بایزید که جنید آن را به عربی منظومی، این‌گونه ترجمه کرده است (ص ۱۴۱):

ودّه ودّی و ودّی ودّه
عشقه عشقی و عشقی عشقه
حبّه حبّی و حبّی حبّه

نیز در اصل فارسی، موزون و منظوم بوده است.
۵. بیت زیر نیز به گونه‌ای آشفته و نادرست، از زبان کیاداعی آورده شده است:

مراد نیست کان چون نمکین نشود   به غمگنان شود و غم فراز گیرد وام[3]

بر پایهٔ آنچه گفته آمد و به پشتوانهٔ این‌که در آن روزگاران مجالس سماع که جز با شعر و سرود رونقی نداشتند، نیز برپای بوده، می‌توان چنین پنداشت که شعر و عرفان را در آن روزگاران پیوندی، اگرچه باریک و کم نمود، بوده است. این پیوند در سدهٔ چهارم نزدیک‌تر و استوارتر می‌شود؛ در این روزگار هم گزارش‌هایی داریم از مجالس سماعی که در آن‌ها صوفیان با شعر فارسی وقت خوش می‌کرده‌اند [گزارش‌هایی چون آنچه محمد بن‌منور دربارهٔ ابوسعید آورده است[4] که یکبار پدرش ابوالخیر، پسر را که گویا کودکی پنج شش ساله است به خواستهٔ همسر به سماع صوفیان می‌برد تا از کیمیای نظر آن عزیزان بهره‌ور شود، قوال این بیت می‌گوید:

این عشق بلی عطای درویشان است   خود کشتنشان ولایت ایشان است

---

۱. پاره‌ای از گزارشی که کوتاه شدهٔ آن چنین است: سعید منجورانی به راهنمایی بایزید در بسطام نزد سعید راعی رفت و از او کراماتی دید و هنگام بازگشت از او درخواست کرد تا جامه‌اش را برای تبرک بدو دهد. سعید راعی جامهٔ خویش بدو داد و شرط کرد که در نگهداری آن نیک بکوشد مبادا دزدیده شود، او نیز پذیرفت و با آن جامه به حج رفت، در عرفات آن را به کسی سپرد و خود به کاری رفت، چون بازگشت، جامه را ندید، پرسید: چه شد؟ پاسخ شنید: کُرد (= چوپان) گلیم (= جامهٔ پشمین) برد، و چون به بسطام بازگشت آن را نزد مالک نخستینش سعید راعی (= چوپان = کُرد)، بازیافت. گفتنی است که یکی از معانی «کُرد» در گذشته چوپان بوده است و دور نیست که سعید راعی در میان فارسی‌زبانان بسطام سعید کُرد یعنی سعید چوپان خوانده می‌شده که در ترجمه به عربی سعید راعی شده است.
۲. پاره‌ای از گزارشی گویای این‌که بایزید چون دربارهٔ صفات خدا سخن می‌گفت، رام و آرام بود و چون دربارهٔ ذات او سخن می‌گفت از جای می‌پرید و پای می‌کوفت و می‌گفت: آمد آمد آمد به سر آمد.
۳. بیت به گونهٔ یادشده، بی‌گمان تحریف شده و دگرگون گشته است، چنین می‌نماید که «مراد نیست» باید «مرا دلی است» و «نمکین» باید «غمگین» باشد.
۴. *اسرارالتوحید*، ۱۶/۲.

دینار و درم نه رتبت مردان است   جان کرده فدا کار جوانمردان است

و صوفیان تا صبح بر آن رقص می‌کنند و بوسعید خردسال بیت‌ها را از بسیاری تکرار قوّال، یاد می‌گیرد ... و از آن‌جا که سال‌زاد بوسعید، سال ۳۵۷ بوده است، آشکار می‌شود که مجلس سماع و بیت‌های یاد شده ــ که بی‌گمان در آن روزگاران و پیش از آن، نمونه‌های بسیار دیگری نیز داشته است ــ چندان با نیمهٔ سدهٔ چهارم فاصله نداشته است و این خود نشان آشکاری است از وجود شعر عرفانی ــ صوفیانه در سدهٔ چهارم] و هم، نام و نشان‌هایی داریم از صوفیانی که در این روزگار شعر عرفانی سروده‌اند؛ نام و نشان‌هایی چون:

پیر ابوالقاسم بشر یاسین

عارف، شاعر و محدّث بزرگوار خراسان در سدهٔ چهارم، درگذشته به سال ۳۸۰ هجری در میهنه.

وی از نخستین آموزگاران روحانی و عرفانی بوسعید است و ابوسعید نیز تا آخر عمر، تحت تأثیر اسلوب رفتار و گفتار او بوده است. مقداری از شعرهایی که بوسعید می‌خوانده، به‌طور اجمال می‌دانیم که از سروده‌های ابوالقاسم بشر یاسین است و به گفتهٔ مؤلف «حالات و سخنان ابوسعید»، بوسعید خود می‌گفته است: «ما هرگز شعر نگفته‌ایم، آنچه بر زفان ما می‌رود گفتهٔ عزیزان بوَد و بیشتر از آنِ پیر ابوالقاسم بشر بود». نخستین اصول مسلمانی را بوسعید از او آموخته و سخن گفتن با خدا به زبان شعر را از او یاد گرفته است. اوّلین ذکری نیز که بوسعید تعلیم گرفته، یک رباعی است که ابوالقاسم بشر در نوجوانی او را آموخته است.[1] او خود گفته است:

«روزی پیش ابوالقاسم بشر یاسین بودیم، ما را گفت: ای پسرخواهی که با خدای سخن گویی؟ گفتیم: خواهیم، چرا نخواهیم؟ گفت: هروقت که در خلوت باشی این گوی و بیش از این مگوی:

بی‌تو جانا قرار نتوانم کرد   احسان ترا شمار نتوانم کرد
گر بر تن من زفان شود هر مویی   یک شکر تو از هزار نتوانم کرد

همان، ۱۹/۱؛ نیز: *حالات و سخنان ابوسعید*، ص ۶۷

از شعرهای بشر یاسین که بوسعید روایت کرده، این بیت است:

من ندانم که کیم خلق ندانند که چیم   نه همانا که براین سان که منم آدمیم

حالات و سخنان بوسعید، ص ۷۸

---

۱. *اسرارالتوحید*، ۶۷۵/۲

خواجه ابوعلی واعظ سرخسی

او نیز از صوفی ـ شاعران سدهٔ چهارم و از بنیادگذاران شعر عرفانی فارسی است که چند شعر از او برجای مانده است؛ برای نمونه شعر زیر که عین‌القضاة همدانی هم در *تمهیدات* (ص ۱۵) و هم در *نامه‌ها* (۱۰۴/۲) به نام او آورده است:

در آی با من یارا به کار اگر یاری — وگر نه رو به سلامت نه بر سر کاری
نه همرهی تو مرا راه خویش گیر و برو — ترا سلامت باد و مرا نگون‌ساری
مرا به خانهٔ خمّار بر بدو بسپار — نگر مرا به غم روزگار نسپاری
نبید چند مرا ده برای مستی را — که سیر گشتم از این زیرکی و هشیاری

و به روایت محمد بن منور، بیتی (بیت دوم) از آن را قوّال پیش ابوسعید برخوانده است و ابوسعید گفته است:

چنین نباید گفت، چنین باید گفت: «تو را سلامت باد و مرا سبکباری».

اسرارالتوحید، ۳۳۰/۱

در جای دیگری از *نامه‌ها* (۲۸۶/۱) عین‌القضاة، پس از یادکرد بیت دوم با اندکی دوگانگی، یعنی آوردن «شکیبایی» به جای «نگون‌ساری»، چنین گفته است: «زهی واعظ سرخس، خاکت خوش باد که خوب می‌گوید:

گر به ره عاشقیت هیچ نیاز است — راه دراز است و با نشیب و فراز است
بار خدایی است عشق سرکش و ناباک — بنده‌کُش است ای عجب نه بنده‌نواز است»

شیخ ابوذر بوزجانی

بوذر بوزجانی (= پوژگانی = بزگانی) نیز از صوفی ـ شاعران سدهٔ چهارم است که در سال ۳۸۷ هجری درگذشته است[1] و شعرهایی به عربی و فارسی از او برجای مانده است. شیخ احمد

---

۱. سال ۳۸۷ را به عنوان سال مرگ ابوذر بوزجانی از منابعی که دربارهٔ او هست از جمله تعلیقات استاد دکتر علی فاضل بر *انس التائبین* (ص ۳۹۲) برگرفته بودم؛ بعدها به مقاله‌ای پر و پیمان از استاد دکتر شفیعی کدکنی راه یافتم که بر پایهٔ پژوهش‌هایی وفات ابوذر را حدود سال ۳۷۰ دانسته‌اند و به دنبال داستان ملاقات ابوذر بوزجانی با سبکتکین نوشته‌اند:

«یکی از خطاهای شایع در میان محقّقین معاصر این است که سال وفات سبکتکین را که سال ۳۸۷ است به حساب سال وفات ابوذر بوزجانی گذاشته‌اند و او را متوفّی در این سال دانسته‌اند». ← مقالهٔ «نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی»، درخت معرفت، ص ۴۳۸. دلیل استاد شفیعی که البته بی اما و اگر نیست، این است که دیدار ابوذر و سبکتکین در حدود سال‌های ۳۶۲ یا ۳۶۶ بوده و در آن سال‌ها ابوذر پیری کهنسال بوده و نمی‌توانسته پس از آن دیدار، سال های زیادی زنده مانده باشد.

←

جام نامقی، پاره‌ای از سروده‌های او را در نوشته‌های خویش به نام او آورده است؛[۱] برای نمونه:

تو عیب بنده به علم ازل همی دیدی　　پسند کردی و با عیب ما تو بخریدی
کنون همانم معیوب و تو به علم همان　　به عیب رد مکن آن را که خود پسندیدی[۲]

انس‌التائبین، ص ۱۹۹

بر در مرگ باژوانانند　　باز دارند با جواز بسی

روضة‌المذنبین، ص ۱۷۳

نرسد بنده را خداوندی　　جمله گفتم اگر خردمندی
بنده بی‌بند پادشه نبود　　بنده زان گفته‌اند که دربندی

بحارالحقیقه، ص ۲۶۹

بنده‌ای بندگیت باید کرد　　بندگی طاعت است و خرسندی

انس‌التائبین، ص ۱۹۹

چنین می‌نماید که این سه بیت هم‌وزن، هم‌قافیه، و هم‌مضمون که دو بیت آن در *بحارالحقیقه* و سومین در *انس‌التائبین* آمده است، هرسه بیت‌هایی از یک شعر به هم پیوسته‌اند.

استاد ابوعلی دقاق

ابوعلی دقّاق (درگذشته به سال ۴۰۵) صوفی پرآوازهٔ سدهٔ چهارم را نیز گویا با شعر سر و سرّی بوده است. عین‌القضاة در *تمهیدات* (ص ۱۵۲) این شعرها را به نام او آورده است:

شهر و وطن جان ز جهان بیرون است　　وز هر چه مثل زنی از آن بیرون است
این راز نهفته از نهان بیرون است　　یعنی که خدا از دو جهان بیرون است
جان‌ها ز حق است و حق ز جان بیرون‌است　　آن با نقط است و نقطه زان بیرون است

←

در همان مقاله سروده‌های نویافته‌ای از ابوذر بوزجانی نیز آمده است؛ از جمله:

ما بار خدای با سزاییم　　وندر دو جهانِ یکی خداییم
ما نور و سرور عارفانیم　　ما چشم و چراغ اولیاییم
نمرود به گاه پور آذر　　گفتا که خدای خلق ماییم
بیچاره‌ترین خلق، او بود　　بیچاره بمرد و ما به جاییم

همان، ص ۴۶۱

۱. در این باره ← تعلیقات دکتر علی فاضل بر *انس التائبین*، ص ۳۹۲.

۲. این شعر در *روضة‌المذنبین*، ص ۱۴۳ و در *تمهیدات* به گونهٔ زیر آمده است:

تو به علم ازل مرا دیدی　　دیدی آنگه به عیب بخریدی
تو به علم آن و من به عیب همان　　وامزن آنچه خود پسندیدی

ابوسعید ابوالخیر

پس از ابوالقاسم بشریاسین و ابوعلی واعظ سرخسی و ابوذر بوزجانی و ابوعلی دقاق و ... که همه از بنیادگذاران و پیشاهنگان شعر عرفانی فارسی در سدهٔ چهارم‌اند، باید ابوسعید ابوالخیر را از کسانی شمرد که در پیوند شعر و عرفان و شکست بازار شعرستیزانهٔ آن دوران نقشی بس برجسته و شگفت داشته است و در نزدیک‌سازی شعر با عرفان و تصوف گام‌هایی بس بلند برداشته است. او هرچند شاعری نمی‌کرده است و جز یکی دو رباعی[۱] شعری نسروده است و به گواهی خواجه بوسعید، نوهٔ او و جدّ محمدبن مَنور نویسندهٔ کتاب *اسرارالتوحید*، چندان در مشاهدهٔ حق استغراق داشته که پروای اندیشه در بیت و در هیچ چیز دیگری را نداشته است و بیت‌هایی که در میان سخن بر زبان او رفته، همه گفتهٔ عزیزان بویژه پیرابوالقاسم بشریاسین بوده است ــ گرچه پاره‌ای از بیت‌ها که در میان سخنان او به شیوهٔ شاهد و تمثیل آمده به‌گونه‌ای است که انگار خود او آن‌ها را هنگام سخن به بداهت سروده ــ با این همه ذات و ذهنی شاعر، جان و دلی شیفتهٔ شعر و حافظه‌ای سرشار از شعر داشته است و عمری با شعر و در شعر زیسته است. از همان کودکی و دوران پنج شش سالگی که همراه پدر به حلقهٔ صوفیان می‌رود، با یک رباعی که از قوّال می‌آموزد به دنیای شیرین شعر گام می‌گذارد و تا دیرگاهی آن را در ذهن و زبان خویش زمزمه می‌کند؛ در ده دوازده سالگی نخستین ذکر صوفیانه‌ای که از پیر ابوالقاسم می‌آموزد و به سفارش او در خلوت‌های خویش باز می‌خواند، نه به شیوهٔ همگان عبارت عربیِ مأثور و منثوری که ترانه‌ای فارسی است: «**بی تو جانا قرار نتوانم کرد...**»؛ و در پانزده سالگی که برای تحصیل به مرو می‌رود، سی‌هزار شعر جاهلی در حافظه دارد؛ یک روز در سفر بسطام افزون بر هزار بیت برای همسفر خویش می‌خواند؛ نه تنها در همهٔ زندگی با شعر دمساز است و هر پرسشی را با شعر پاسخ می‌دهد و قرآن و حدیث را به شعر تفسیر می‌کند و در نیایش و دعا شعر فارسی می‌خواند و برای حِرز بیمار و شفای او به جای دعای مأثور، شعر فارسی بر رقعه می‌نویسد و واقعهٔ یاران با بیت بیرون می‌دهد و از شنیدن یک شعر به وجد و رقص می‌آید و نه تنها به هنگام احتضار و در بستر مرگ نیز به روایت رافعی پس از گفتن الحمدالله این رباعی را:

آزادی و عشق چون به هم نامد راست
بنده شدم و نهادم از هر سو خواست

---

۱. برای نمونه این رباعی:

جانا به زمین خابران خاری نیست — کش با من و روزگار من کاری نیست
با لطف و نوازش جمال تو مرا — در دادن صدهزار جان عاری نیست

اسرارالتوحید، ۳۶۲/۱

زین پس چونان که خواهدم دوست، رواست
گـفتار و خـصومت از مـیانه بـرخاست

برمی‌خواند و می‌میرد، که پس از مرگ نیز با شعر، دمسازی دارد و به سفارش او پیشاپیش جنازه‌اش این بیت را می‌خوانند:

خوب‌تر اندر جهان ازین چه بوَد کار   دوست بر دوست رفت و یار بر یـار
آن همه اندوه بوده ویـن هـمه شـادی   آن همه گفتار بـود ویـن هـمه کـردار

و هم به وصیت او بر سنگ مزارش این شعر می‌نویسند:

سألتک بل اوصیک ان متّ فاکتبی
علی لوح قبری کان هذا متیّما
لعل شجیّاً عارفاً سنن الهوی
یمرّ علی قبر الغریب فسلّماً[۱]
از تو خواهش می‌کنم
نه، تو را سفارش می‌کنم:
چون مُردم
بر سنگ گورم بنویس:
این گور عاشقی شیداست
باشد که دلدادهٔ غمزده‌ای
آگاه از راه و رسم دلدادگی
بر گورم گذر کند
با درود و بدرودی عاشقانه

این‌که ابوسعید این همه به شعر شیفتگی نشان داده و به هر مناسبتی بیتی گفته، بی‌گمان بر مریدان، دوستداران، خواهانان و آشنایان او اثری انکارناپذیر نهاده و ذهن و زبان آنان را نیز بـا شعر و شاعری آشنا و دمساز ساخته است و در پی، راه گسترش شعر عرفانی را هرچه هموارتر و پیوند شعر و عرفان را هرچه استوارتر و زمینهٔ ظهور شاعرانی چون سنایی را فراهم ساخته است.

به برخی از پیران دیگر این روزگار همچون ابوالحسن خرقانی، ابوالعـباس قـصاب آمـلی، خواجه عبدالله انصاری، محمد غزالی و ... نیز بیت‌هایی نسبت داده‌اند که هرچند در درستی آن‌ها اما و اگرهایی هست، پذیرش آن‌ها نیز چندان دور و بی‌راه نیست.

برخی از گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که در این روزگاران، عرفان افزون بر شعر فارسی

۱.برای بررسی بیشتر آنچه دربارهٔ ابوسعید نوشتیم ← مقدمهٔ خواندنی دکتر شفیعی بر *اسرارالتوحید*، (۱۰۶/۱).

با برخی از گویش‌های بومی (= لهجه‌های محلی) نیز پیوند داشته است؛ شعرهایی که به گویش بومی شیرازی، در کتاب *فردوس المرشدیه* از زبان شیخ ابواسحاق کازرونی (درگذشته به سال ۴۲۶) گزارش شده، نیز ترانه‌های پرتب و تابی که به بابای سوته‌دل همدانی بازخوانده‌اند، افزون بر این‌که دلبستگی پیران پاکی چون ابواسحاق و باباطاهر را به شعر نشان می‌دهند، بازتابی از نفوذ عرفان و تصوف در شعرهای بومی و محلی و آنچه «فهلویّات» نام گرفته، نیز هستند؛ نفوذی که در روزگاران سپسین گسترش نیز یافت و صوفی ـ شاعرانی چون پورفریدون (سدهٔ ششم)، که به گفتهٔ نویسندهٔ *ریاض الجنه* (نسخهٔ خطی، ص ۸۰۷): «عارفی است موحّد و مجرّدی است مرشد، واقف از طریقهٔ سخن‌پردازی است اما سخنانش به زبان رازی است...[۱]»؛ سرفشاه دولایی، که نسخهٔ عکسی مجموعهٔ ترانه‌ها و چهاردانه‌های او به گویش گیلکی و با وزنی غیرعروضی از سوی بنیاد فرهنگ چاپ شده است؛ شمس مغربی تبریزی (درگذشته به سال ۸۰۸)، که برخی از اشعار او به لهجهٔ آذری همراه دیوان فارسی‌اش چاپ شده؛ صوفی مازندرانی (درگذشته به سال ۱۰۳۵)، که شماری از فهلویاتش در دیوان چاپ شده‌اش آمده است؛ و ... به این شیوه شعرها سروده‌اند.

گفتنی است که تا این روزگاران، یعنی تا پایانه‌های سدهٔ پنجم و پس از آن، صوفیان را از میان قالب‌های شعر فارسی، بیش از همه به قالب ترانه و چارانه (= رباعی) توجّه و تمایل بوده است؛ هم شعرهای صوفیانه‌ای که خود می‌سروده‌اند، بیشتر ترانه و چارانه بوده است و هم شعرهای عاشقانه و ... که از سروده‌های دیگران می‌خوانده‌اند، هم در مجالس و مواعظ خویش بیشتر با رباعی و چهاردانه[۲] نکته گویی می‌کرده‌اند و هم در سماع و وجد با آن وقت خویش خوش می‌کرده‌اند. مروری در حال و قال صوفیان آن روزگار و بررسی اشعاری که می‌خوانده و می‌سروده‌اند، گواهی آشکار است بر آنچه گفته آمد.

این توجه و تمایل صوفیان به رباعی و ترانه در سده‌های ششم و هفتم نیز ـ که روزگار صدرنشینی قالب غزل است ـ همچنان بر پای است و نه تنها بیشترین شعرهایی که در نوشته‌های صوفیانه‌ای چون *اسرارالتوحید*، *سوانح‌العشّاق*، *تمهیدات*، *کشف الاسرار*، *مرصادالعباد* و ... آمده، رباعی و ترانه است که از برخی صوفی ـ شاعرانی که بیشترین کشش و کوششان به غزل و مثنوی است، همچون سنایی، عطار، مولانا و ... نیز انبوهی چارانه برجای مانده است؛ عطار را دفتری ویژهٔ رباعی است با نام *مختارنامه*[۳] با حدود دوهزار رباعی که او خود

---

۱. ← مقالهٔ دکتر مهدی درخشان، جشن‌*نامهٔ استاد مدرس رضوی*، ص ۲۳۷.

۲. چهاردانه، چهارخانه، چهارگانی و چهاربیتی، همه نام‌های دیگر رباعی‌اند.

۳. این دفتر با مقدمه و تصحیح پر و پیمان استاد شفیعی کدکنی، از سوی انتشارات طوس به سال ۱۳۵۸ منتشر شده است و بازنگری شدهٔ آن در سال ۱۳۷۵ از سوی انتشارات سخن.

گویا برای نخستین بار آن‌ها را در پنجاه بخش نظم و نظام داده است؛ مولانا را نیز نزدیک به دو هزار رباعی است که دفتری از مجموعهٔ نه جلدی *کلیات شمس*، ویراستهٔ استاد فروزانفر[۱] را ویژهٔ خود ساخته است. حتی برخی از صوفی ــ شاعران این روزگار جز رباعی و ترانه به دیگر قالب‌های شعری چندان توجه نداشته‌اند، همچون اوحدالدین کرمانی که با چشمپوشی از چند بیت و قطعهٔ پراکنده، دیوان او نزدیک به هزار و هشتصد رباعی است که در دوازده بخش سامان یافته است[۲].

از این‌جاست که باید گفت صوفیان را برگردن رباعی و ترانه حقّ بس بزرگی است؛ اینان بودند که در گسترش و رواج و روایی رباعی بیشترین کوشش‌ها را سامان دادند و بلندترین گام‌ها را برداشتند و همینان بودند که زیباترین، ناب‌ترین، دل‌انگیزترین و ماندنی‌ترین چارانه‌ها و ترانه‌های فارسی را سرودند و به یادگار نهادند.

راز توجه وتمایل فزون و فراوان صوفیان به ترانه و رباعی گویا یکی این است که ترانه مردمی‌ترین قالب شعر فارسی است؛ قالب تر و تردی است که از دیرباز در میان مردم کوی و بازار شناخته و پسندیده بوده است و یا دل و دماغ و ذهن و ذوق آنان انس و آشنایی داشته است، از دیگر سو، مجالس و محافل صوفیان را نیز بیشتر همین مردم از هر صنف و طبقه و گروه، رونق می‌داده‌اند؛ پس طبیعی بوده که پیران صوفی که با مردم به زبان مردم و متناسب با دل و دماغ و ذهن و ذوق آنان سخن می‌گفته‌اند، به هنگام شعرخوانی و شعرگویی نیز برای مردم، شعر مردم (ترانه) را بخوانند و بگویند. دیگر این‌که قالب ترانه آهنگ‌پذیرترین قالب شعر فارسی است و از دیرباز بیشترین هماهنگی و پیوند را با آهنگ و موسیقی داشته است؛ از این روی، برای صوفیان و مجالس سماع آنان که با آهنگ و موسیقی گرمی می‌یافته، بیشترین کارآیی و تناسب را داشته است. سوم این‌که وزن ترانه نرمش و انعطاف‌پذیری ویژه و بی‌همتایی دارد تا آن‌جا که می‌تواند بی‌آن‌که از وزن، بیرون رود و به آهنگ آن آسیبی رسد، تنوّع و گونه‌گونگی بیست و چهارگانه‌ای را بپذیرد؛ به همین روی کمتر از دیگر وزن‌ها تنگنای واژگانی دارد و گسترهٔ واژگانی‌ای که می‌تواند بپذیرد، از هر وزن دیگر بیشتر است[۳] و همین نرمش وزنی است که ترانه را برای پذیرش هرگونه واژه و اصطلاحی و هرگونه مضمون و موضوعی توانا ساخته است، و همین گسترش درونی است که تا اندازهٔ بسیاری خُردی برونی آن را جبران کرده است، و چنین است که این قالب با همهٔ خردی، قاب هرگونه اندیشه و انگاره‌ای شده است؛ این ویژگی رباعی نیز بی‌گمان در رواج و روایی آن میان صوفیان بی‌کارایی (= تأثیر) نبوده است. چهارم این‌که می‌دانیم برخی بیت‌هایی

---

۱. *کلیات شمس*، ج ۸.

۲. این دیوان با مقدمه و تصحیح احمد ابومحبوب، همراه با مقدمه‌ای از دکتر باستانی پاریزی، از سوی انتشارات سروش به سال ۱۳۶۶ منتشر شده است.

۳. در این باره ← *از خاک تا افلاک*، ص ۱۵۶.

که پیران صوفی در جمع پیروان خویش و یا در مجالس سماع از سر وجد و حال می‌خوانده‌اند و می‌گفته‌اند، به بدیهه و بی‌پیش‌اندیشیِ شاعرانه بوده است؛ نیز می‌دانیم که قالب ترانه به‌دلیل نرمش وزنی و خردی پیکره برای بدیهه‌پردازی از هر قالب دیگری مناسب‌تر است؛ این ویژگی نیز راز دیگر اقبال و رویکرد صوفیان به قالب ترانه بوده است.

دیدیم که در سدهٔ پنجم فضای شعرستیزانه‌ای که از سوی متشرعان و ظاهرنگران فراهم شده بود، کم و بیش فروریخته بود و کسانی از عالمان دین و صوفیانی که در شریعت‌مداری و دین‌ورزی آن‌ها گمانی نبود به شعر و شاعری روی خوش نشان داده‌بودند؛ تا آن‌جا که کسانی چون هجویری که در شعر و دوبیتی‌خوانیِ صوفیان به دیدهٔ انکار می‌نگریستند و آن را نشان کژروی و بیراهگی می‌شمردند، بر جواز و روایی شعرگویی و شعرخوانی بسی‌دلیل و گواه می‌آوردند. با این همه، شعر عرفانی و صوفیانه به معنی راستین واژه، هنوز درست پای نگرفته بود؛ زیرا هرچند برخی از سروده‌های صوفیان آن روزگار رنگ صوفیانه داشت، بیشتر شعرهایی که می‌سرودند یا از سروده‌های دیگران می‌خواندند یا زاهدانه بود یا عاشقانه‌هایی که از سوی آنان توجیه و تأویل عرفانی می‌شد. افزون بر این، هنوز کسی که در شعر و شاعری پایگاهی برجسته داشته باشد و به نام و نشان شاعر شناخته شده باشد و شعرش در محافل ادبی زبانزد ادیبان و شاعران و شعرشناسان و شعردوستان باشد و با این همه، هنر شاعری خویش را در خدمت عرفان و تصوف نهاده باشد، پدید نیامده بود و پایگیری رسمی شعر عرفانی به پیدایی چنین کسی نیاز داشت و بایسته بود تا کسی که مردان شعر و ادب، هنر و توان شاعری او را پذیرفتار و خستو باشند قد برافرازد، آن‌گاه سر بر پای تندیس عرفان و تصوف ساید و هنر و توان شاعری خویش را به پای او نثار و ایثار کند و شعر خویش را با آن رنگ که زیباترین رنگ‌هاست آذین نماید و به این گونه هم شعر عرفانی و صوفیانه را رسمیت بخشد و هم در جهان شعر و شاعری شیوهٔ شیرین و تر و تازه‌ای را پی ریزد. در پایانه‌های سدهٔ پنجم بود که مجدود بن‌آدم سنایی غزنوی که پیشاپیش در هنر شاعری نامی برجسته یافته بود و مردان شعر و ادب را به توان و تبحّر خویش در سخن‌پردازی خستو نموده بود قد برافراشت، تا نیازی راکه عرفان و تصوف به شعری شیوا و رسا، و بهنجار و استوار، و گسترده و همه‌سویه داشت برآورد و بنیاد بنایی راکه زمین و زمینهٔ آن را ابوالقاسم بشریاسین و بوعلی سرخسی و بوذر بوزجانی و بوسعید و ... فراهم نموده بودند بالا برد، و عطّار و مولوی و عراقی و حافظ و ... را فراخواند تا آن بنا را چنان استوار و شکوهمند فرا برند که از بلندی از عرش درگذرد و در استواری از باد و باران، گزند نیابد و در سختگی، هر ذهن زنده را شیفته و فریفته سازد.

بخش دوم

▣عرفان در غزل فارسی

اینک که بررسی‌هایی را دربارهٔ غزل، عرفان و پیوند شعر و غزل با عرفان و تصوف پشت سر نهاده‌ایم، جای آن است که دفتر غزل فارسی را بازگشاییم و نمونه‌هایی از بازتافت آموزه‌ها و آزمون‌ها و نکته‌های عرفانی در غزل فارسی را همراه با بحث و بررسی‌هایی دربارهٔ آن‌ها بازآوریم؛ با این یادآوری که یادداشت‌های فراهم آمدهٔ ما بسی بیش از این است که در این‌جا آورده‌ایم، اما گستردگی بسیار کار از یک سو، و تنگی جا و مجال ما و کتاب از سوی دیگر، ناگزیرمان ساخت که هم از بازآوردن بسی از موضوعات و نکته‌ها به ناخواست چشم بپوشیم و آن‌ها را برای جا و مجال دیگری بگذاریم و هم در یادکرد نمونه‌های بازآورده، گزیده کاری کنیم و بسیاری از بیت‌های فراهم شده را واگذاریم.

وحدت وجود

غیر خدا در دو جهان هیچ نیست
هیچ مگو غیر که آن هیچ نیست
این کمر هستی موهوم را
چون بگشایی به میان هیچ نیست
اوست گل و سبزه و باغ و بهار
غیر در این باغ جهان هیچ نیست

گزیدهٔ فیه مافیه، ص ۱۳۹

«**وحدت وجود**» یکی از بنیادی‌ترین نگرش‌های عرفانی است که بسی از دیگر باورهای عارفان دربارهٔ خدا، انسان، جهان و آفرینش بر آن پای گرفته است؛ نیز بسیاری از ستیزه‌ها، بدبینی‌ها، تکفیرها و از این‌ها بالاتر، زدن و کشتن‌هایی را که در طول تاریخ دربارهٔ عارفان و صوفیان انجام گرفته است، از پی‌آورده است. در این‌جا می‌کوشیم تا به شیوه‌ای آشکار، اندکی این باور عارفانه را بپژوهیم و پیام و پیامد آن را بررسیم؛ البته پیش از این پژوهش و بررسی، یادآوری این نکته را بجا می‌دانیم که وحدت وجود از اندیشه‌سوزترین و دیریاب‌ترین باورهای عرفانی است و دریافت درست و باورمندانهٔ آنکه با هیچ‌گونه اما و اگری همراه نباشد، بیشتر «دریافتنی» و «دیدنی» است تا «بافتنی» و «گفتنی»، و «شهودی» و «مکاشفه‌ای» است تا «استدلالی» و «برهانی»؛ و همین دیریابی و اندیشه‌سوزی است که بسی از اندیشه‌وران را به انکار و ستیز واداشته است.

این نیز گفتنی است که «وحدت وجود» در سخنان عارفان و صوفیان به چندگونه و شیوه

گزارش شده است: برخی از این گزارش‌ها آشکارا شریعت‌ستیز و عقل گریزند؛ به‌گونه‌ای که نه اندیشه و استدلال آن‌ها را برمی‌تابد و نه شریعت و دین آن‌ها را می‌پذیرد؛ برخی دیگر اما، نمود و نمایی پذیرفتنی‌تر دارند، به‌گونه‌ای که هم می‌توان آن‌ها را با ترازوی اندیشه و استدلال برسنجید و هم از شریعت و مذهب بر آن‌ها گواه آورد.

یادآوری این نکته نیز بجاست که «وحدت وجود» هرچند از یک سو بینشی عرفانی و باوری اشراقی است، از دیگر سو، نگرشی فلسفی نیز هست و از این‌رو در برخی از شیوه‌های فلسفی جایگاه ویژه‌ای یافته است و بسی از فیلسوفان یا عارفان فیلسوف بدان پرداخته‌اند و گاه آن را بنیاد نگرش‌های فلسفی و جهان‌بینی خویش ساخته‌اند. وحدت وجود از این دیدگاه در کنار نظریهٔ «کثرت وجود» و نظریهٔ «وحدت در عین کثرت و کثرت درعین وحدت»، یکی از سه نگرش فیلسوفانه دربارهٔ هستی است که فیلسوفان در نوشتارهای فلسفی خود بدان پرداخته‌اند؛ اینک گزارشی کوتاه از این نکته‌ها:

با چشم‌پوشی از باور بی‌بنیاد پندارگرایان (= ایده‌آلیست‌ها=سوفسطایی‌ها) ــ که همه چیز را پندار و خیال می‌دانند و برای هیچ چیز حتی خود و پندار خود واقعیتی باور ندارند ــ نگرش واقع‌گرایان (= رئالیست‌ها) را می‌توان به سه نظریه و نگرهٔ «کثرت وجود»؛ «وحدت وجود» و «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» بخش کرد:

۱. کثرت وجود

نظریهٔ کثرت وجود گویای این است که پدیده‌های گونه‌گونی که جهان هستی را انباشته‌اند و با نام‌های انسان، حیوان، زمین، آسمان، آب، خاک و ... شناخته می‌شوند، هم همه به راستی هستی دارند: انسان هست، زمین هست، ستاره هست، آب هست، ... خدا هست؛ و هم هستی هریک از آن‌ها از خود آن‌هاست و جدا از هستی دیگر پدیده‌ها: هستی انسان از خود اوست و هستی آن نیز از خودش ... و هستی خدا نیز از خود او.

بیشتر فیلسوفان و اندیشه‌وران همین نظر کثرت وجود را ــ که درک و دریافت همگانی و حسّی را نیز پشتوانه دارد ــ باور دارند؛ با این همه، تجربه‌های عارفانهٔ فراوان و هماهنگ و همخوانی که دربارهٔ وحدت وجود از عارفان، صوفیان، و نهان‌بینان در فرهنگ‌ها، زمان‌ها و مکان‌های گونه‌گون گزارش شده، از یک سو و ژرف‌اندیشی‌های برخی از عارفان، حکیمان و اندیشه‌وران دربارهٔ اثبات وحدت وجود از دیگر سو، نظریهٔ «کثرت وجود» را با همهٔ آشکاری ظاهری سست‌بنیاد می‌نماید.

۲. وحدت وجود

□ الف:

وحدت وجود در تند و تیزترین نگرش و بی‌پرده‌ترین گزارش، گویای این است که هستی، حقیقتی یگانه و یکتاست و هیچ‌گونه کثرت و تعدد و چندگانگی در او راه ندارد (=وحدت شخصی وجود) و این هستی ناب (= صرف) و یکی و یگانه، همانا هستی خداوند است. تنها اوست که هست و جز او هیچ چیز دیگری نیست و دیگر پدیدارهایی که با نام‌های گونه‌گون انسان، حیوان، زمین، ستاره و ... هستی‌دار می‌نمایند و در چشم ما جهان را از هستی خویش انباشته‌اند، هیچ‌یک هیچ بهره‌ای از هستی ندارند؛ همه نیست‌هایی هست‌نما و نمودهایی بودنما هستند. از این دیدگاه شعار «وحدت وجود» چیزی جز این نیست که: «**لیس فی‌الدار غیره دیّار**» و «**یکی هست و هیچ نیست جز او**».

وحدت وجود به این معنی، یعنی هست و هستی را به خدا ویژه دانستن و دیگر پدیده‌ها را نیست‌های هست‌نما پنداشتن و برای هیچ‌کدام پایه و مایه‌ای باور نداشتن، از آن‌جا که با دید و دریافت حسّی و همگانی ناسازواری دارد، آشکارا اندیشه‌ستیز و ناپذیرفتنی می‌نماید، و از این‌رو کمتر کسی پذیرش آن را گردن می‌نهد، و چه بسا کسانی که باورمندان این نگرش را خام‌پندار و کم خرد و خیال‌باف و خرافه‌پرداز بشمارند؛ از این جاست که عارفان خود برای ذهن‌آشنایی این انگارهٔ ذهن‌گریز از تمثیل و مثال یاری جسته‌اند تا به این شیوه از اندیشه‌ستیزی آن اندکی بکاهند و برخی از ذهن و ذوق‌ها را پذیرای آن سازند؛ برای نمونه گاه پدیده‌ها و به گفتهٔ خودِ آن‌ها نیست‌های هست‌نما را به «**نقش دومین چشم احول**» مانند کرده‌اند و گفته‌اند: همان‌گونه که «نقش دومین چشم احول» با آنکه بی‌گمان بهره‌ای از اصالت و واقعیت ندارد، به چشم دوبینِ احول، اصیل و واقعی می‌نماید، پدیده‌ها نیز با آنکه نیستی‌اند و بهره‌ای از هستی ندارند، در دید ما هستی‌دار می‌نمایند:

موجود بحق واحد اول باشد　　باقی همه موهوم و مخیّل باشد
هر چیز که غیر او بیاید به نظر　　نقش دومین چشم احول باشد

هرکه در عالم دویی می‌بیند آن از احولی است
زانکه ایشان در دو عالم جز یکی را ننگرند

دیوان عطار، ص ۲۴۰

آن چشم احول آمد در گام اوّل آمد　　کو گفت اوّلی را ثانی و چیز دیگر

کلیات شمس، ۲۰/۳

هست این همه نقش‌ها و اشکال　　نقش دومین چشم احول

دیوان عراقی، ص ۲۲۲

و گاه آن‌ها را به خواب و خیال، سایه و عکس در آینه، یعنی چیزهایی که هرچند به چشم راستین و هستی‌دار می‌نمایند، اما به راستی این‌گونه نیستند، مانند کرده‌اند:

کلّ ما فی الکون وهم او خیال　　او عکوس فی المرایا او ظلال

ور ز رخش لحظه‌ای نقاب برافتد　　هر دو جهان بازی خیال نماید

دیوان عطار، ص ۲۹۵

همه از وهم توست این صورت غیر　　که نقطه دایره است از سرعت سیر

مجموعهٔ آثار شبستری، ص ۶۷

می‌پنداری که در همه کون کسی است　　کس نیست که دید تو غلط یا هوسی است

مختارنامه، ص ۱۱۵

تو کژ نظری هرچه در آری به نظر　　هیچ است همه نمایشی بیش مدان

همان، ص ۱۱۵

و آنان را که این نمودهای بودنما را اصیل و راستین می‌پندارند، چونان کسی دانسته‌اند که خواب و خیال‌ها و عکس و سایه‌ها را واقعی و راستین می‌پندارد و به گفتهٔ حضرت مولانا چونان کسی که سایهٔ مرغی را بر زمین می‌بیند و ابلهانه به شکار آن دل می‌بندد:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش　　می‌پرد بر خاک، پرّان مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود　　می‌دود چندان‌که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان سایهٔ مرغ هواست　　بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست

مثنوی، دفتر ۱، بیت‌های ۴۱۷ تا ۴۱۹

□ ب:

وحدت وجود در نگرشی اندیشه‌پذیرتر، گویای این است که هستی گرچه حقیقتی یگانه و یکتاست خویش را در چهره‌ها، جلوه‌ها و اطوار گونه‌گون که ما آن‌ها را با نام‌های انسان، آسمان، زمین، آب و ... می‌شناسیم، فرانموده است. یعنی پدیده‌های گونه‌گونی که جهان را انباشته‌اند، همه و همه جلوه‌ها، شئون، مظاهر و اطوار حقیقت یگانهٔ هستی یعنی خداوندند:

تا چند حدیث جسم و ابعاد و جهات　　تا کی سخن معدن و حیوان و نبات
یک ذات فقط بود محقّق نه ذوات　　این کثرت وهمی ز شئون است و صفات

لوامع و لوایح، ص ۲۰

و از این‌جاست که چشم نهان‌بین عارف بر هرچه می‌نگرد، جلوه و جمال او را می‌نگرد و به هر سوی، روی می‌کند، فروغ روی او می‌بیند و «**فاینما تولوا فَثَمَّ وجه الله = به هر سوی روی کنید آنک روی خدا**» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۵) را می‌آزماید:

بــه دریـا بـنگرم دریـا تـو بـینم　　به صحرا بنگرم صـحرا تـو بـینم
به هرجا بنگرم کوه و در و دشت　　نشــان از قـامت رعـنا تـو بـینم

دیوان باباطاهر، ص ۳۶

وحدت وجود به این معنی هم یکتایی و یگانگی حقیقت هستی را باور دارد و هم پدیده‌های گونه‌گون جهان را نیستی محض و عدم صرف نمی‌شمارد، بلکه برای آن‌ها نیز گونه‌ای هستی و بود باور دارد،اما هستی و بودی که با یگانگی حقیقت هستی، سازوار و همخوان است و وحدت آن را پاس می‌دارد. باورمندان این نظریه نیز برای آشکاری و ذهن آشنایی آن از تمثیل‌هایی یاری جسته‌اند:

گاه هستی‌های گونه‌گون را ــ که از دید آنان جلوه‌ها و چهره‌های (= اطوار) حقیقت یگـانهٔ هستی‌اند و کثرتی اعتباری و نسبی و پندارین را پدیدار می‌سازند ــ به امـواج و خـیزابـه‌ها و حباب‌هایی مانند می‌کنند که در شکل‌ها و ساخت‌های گـونه‌گـون بـر سـطح یک آب پـدیدار می‌شوند، آنکه این خیزابه‌ها و حباب‌ها را می‌نگرد، کثرت و چندگانگی می‌بیند و آنکه به خودِ آب چشم می‌دوزد، وحدت و یکتایی می‌بیند:[1]

بحری است کـهن وجـود بس بـی‌پایاب　　ظاهر گشـته بـه صـورت مـوج و حـباب
هان تا نشـود حـباب یـا مـوج، حـجاب　　بر بحر که آن جمله سراب است سـراب

لوامع و لوایح، ص ۸۱

هـر نـقش کـه بـر تـختهٔ هسـتی پـیداست　　آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریـــای کـــهن چـــو بـــرزند مـــوجی نـــو　　موجش خـوانـند و در حـقیقت دریـاست

لمعات، ص ۵۷

و گاه آن‌ها را همچون پرتوها و جلوه‌های نوری یگانه می‌شمرند که در صحنه‌ها، فضاها و جای‌های بسیاری خودنمایی می‌کنند:

پرتو حسن او چو پیدا شد　　عالم اندر نفس هـویدا شـد

لمعات، ص ۵۳

در کون و مکان نیست عـیان جـز یک نـور　　ظـــاهر شـــده آن نـــور بـــه انـــواع ظـــهور
حـــق نـــور و تـــنوع ظـــهورش عـــالم　　تـــوحید هـــمین است دگـــر وهـم و غـرور

لوامع و لوایح، ص ۷۹

---

۱. در این باره از فخرالدین عراقی بشنویم: «کثرت و اختلاف صور، امواج بحر را متکثر نگرداند و مسما را من کل الوجوه متعدد نکند؛ دریا نفس زند بخار گویند، متراکم شود ابر خوانند، فروچکیدن گیرد باران نام نهند، جمع شود و به دریا پیوندد، همان دریا خوانند که بود» (*لمعات*، ص ۵۷). این گفتهٔ عراقی را بسنجید با سخن جامی در *لوامع و لوایح*، ص ۸۱.

گاه نیز آن‌ها را به گره‌هایی مانند می‌کنند که بر یک رشته بسته شده؛ گره‌هایی که در عین کثرت ظاهری به وحدت حقیقی رشته آسیبی نمی‌رسانند: «صدبار اگر گره زنی رشته یکی است».

نکته

وحدت وجود با رویکرد(=توجیه) یادشده، شاید برای کسانی این پندار را در پی داشته باشد که پس انسان، زمین، ستاره و دیگر پدیده‌ها، با خدا یگانه، بلکه خود خدا خواهند بود، این پندار که کم و بیش همان «پانته ایسم» و همه خدایی است، بی‌گمان پنداری باطل و بی‌بنیاد است؛ زیرا پیامد آن «حلول و اتحاد» است و حلول و اتحاد با «وحدت» ناسازواری گوهری دارد. زیرا حلول و اتحاد جز در زمینهٔ کثرت و تعدّد و چندگانگی، سامان‌پذیر نیست و برای تحقّق آن‌ها ناگزیر باید دو یا چند چیز جدا از هم باشند تا یکی از آن‌ها با دیگری متحد گردد یا در دیگری حلول کند و چون تعدّد و کثرت با یگانگی و وحدت، ناسازواری گوهری دارد، پس باور وحدت وجود نمی‌تواند با حلول و اتّحاد که با کثرت و تعدّد، دست در دست است، همخوانی داشته باشد:

گوید آن کس در این مقال فضول   که تجلّی نداند او ز حلول

حدیقة‌الحقیقه، ص ۶۹

این‌جا حلول کفر بود اتحاد هم
کاین وحدتی است لیک به تکرار آمده
این‌جا چه جای وصف حلول است و اتحاد
کاین یک حقیقت است به اطوار آمده

دیوان شمس مغربی، ص ۱۶۲

حلول و اتحاد این‌جا محال است   که در وحدت دویی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد   ولی وحدت همه از سیر خیزد

مجموعهٔ آثار شبستری، *گلشن راز*، ص ۸۵

از نصارا چو صوفیان فضول   گشت مشهور اتحاد و حلول
آن خدا و رسول و مریم گفت   این خدا و وجود آدم گفت
عامه از وحدت، اتحاد انگیخت   ربقهٔ دین خود بدان بگسیخت
در عبارت چو این بدان ماند   ضدّ توحید، عین آن داند
لیک توحید، نفی نقش تویی است   اتحاد و حلول، عین دویی است

همان، *سعادت نامه*، ص ۱۷۹

یادآوری این نکته بجاست که یکی از دستاویزها و بهانه‌های برجستهٔ متشرّعان و فقیهان در مخالفت و ستیز با صوفیان و عارفان تا مرز تکفیر کردن و فتوای کشتن دادن، همین بوده است که

وحدت وجود را حلول و اتحاد می‌پنداشته‌اند و پیداست که از فقیهان و شریعت‌بانان در برابر چنین پندار کفرآمیزی چیزی جز این نمی‌توان چشم داشت.

□ ج:

وحدت وجود در رویکرد اندیشه‌پذیر دیگری، گویای این است که در جهان هستی تنها و تنها یک هستیِ اصیلِ مستقلِ واقعی وجود دارد و آن خداوند است و دیگر هستی‌ها ــ که به گفتهٔ عارفان جلوه‌ها و مظاهر اویند و به گفتهٔ فیلسوفان معلول‌ها و آفریده‌های او ــ از خود هیچ گونه اصالت و استقلالی ندارند؛ همه و همه طفیل اویند و از این بالاتر عین وابستگی و پیوند به او و بی او هیچ هیچند.

اگر چونان عارفان، دیگر پدیده‌های هستی را جلوه‌ها و پرتوهای حقیقتِ یگانهٔ هستی (= خداوند) بدانیم، آشکار است که جلوه‌های یک چیز از آن چیز جدا نیستند و بی‌آن چیز خود چیزی نیستند، و اگر چونان فیلسوفان، آن‌ها را آفریده‌ها و معلول‌های خداوند بدانیم، باید به یاد داشته باشیم که ــ آن گونه که در جای خود آشکار شده است ــ[1] «معلول» خود هیچ است و از خود هیچ ندارد، هرچه هست و هرچه دارد، همه را از «علّت» دارد بلکه جز «پیوند» و «وابستگی» به «علت» چیزی نیست. از این روی همهٔ پدیده‌ها و موجوداتی که جهان هستی را انباشته‌اند و همه معلول‌های خداوند و آفریده‌های اویند، خود هیچ نیستند؛ بلکه هم در اصل هستی و هم در هر هنر و ویژگی و هر صفت و سمتی دیگری که دارند، سراپا وابسته به او و یکپارچه وامدار او هستند و اگر او یک آن، یک چشم زدن، چشم عنایت از آنان برگیرد و رشتهٔ پیوند آن‌ها را بگسلد، همه و همه در تاریکی نیستی فروخواهند مرد: «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها»؛ به این گونه این هستی‌های طفیلیِ تبعیِ وابسته که هویّت وماهیّتشان و ذات و گوهرشان چیزی جز وابستگی و نیاز نیست، با یگانگیِ هستیِ اصیلِ واقعی ناسازواری نخواهند داشت:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان — تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما — تو وجود مطلق و فانی نما
باد ما و بود ما از داد توست — هستی ما جمله از ایجاد توست

مثنوی، دفتر ۱، بیت‌های ۶۰۱ تا ۶۰۳

ای ز وجود تو وجود همه — جود تو سرمایهٔ بود همه
گرچه نمایند بسی غیر تو — نیست در این خانه کسی غیر تو

هفت اورنگ، *تحفة‌الاحرار*، ص ۳۷۴

---

۱. برای نمونه ← *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیه*، ۳۷۰/۲.

اثبات وحدت وجود

اینک پس از یاد کردن چند نگرش گونه‌گون دربارهٔ وحدت وجود، برآنیم تا این بینش و باور را با ترازوی استدلال برسنجیم و بر استواری آن گواهی عقلی و برهانی فلسفی بیاوریم. بنیاد این استدلال، اصلی پذیرفته شده دربارهٔ خداوند است که همگان حتی مخالفان وحدت وجود نیز آن را باور دارند: اصل نامتناهی بودن خداوند و این‌که او در هستی و کمالات هستی هیچ مرز و حدی و هیچ پایان و نهایتی ندارد. استواری و آشکاری این استدلال بیش از هر چیز به درک و دریافت درست مفهوم «نامتناهی» بازبسته است، تا آن‌جا که تصور درست این مفهوم، جز تصدیق و پذیرشِ وحدت وجود راهی باز نمی‌گذارد.

باریک‌بینی و ژرف‌اندیشی در مفهوم «نامتناهی» آشکار می‌سازد که اگر چیزی از هر راه و روی و از هر سمت و سوی بی‌کنار و کران و نامتناهی و بی‌پایان باشد، ناگزیر همه‌جا را می‌آکند و جایی برای هیچ چیز دیگری بیرون از خود و جدای از خود، بر جای نمی‌گذارد و اجازهٔ هستی‌پذیری و خودنمایی به هیچ چیزی درکنار خود و همراه با خود نمی‌دهد؛ زیرا بودن چیزی درکنار او و همراه او، محدود و متناهی بودن او را از پی می‌آورد و با نامحدود و نامتناهی بودن آن نمی‌سازد. به این‌گونه در می‌یابیم که اگر چیزی بی‌حد ومرز، و نامتناهی و نامحدود بود، ناگزیر باید یگانه و یکتا نیز باشد، یعنی نامتناهی، تنهایی طلب است، یکی و یگانه است، دوم و سوم و .. بر نمی‌تابد.

اینک بر بنیاد این دو اصل: ۱ـ «نامتناهی بودن خداوند در هستی و کمالات هستی»؛ ۲ـ «یکی و یگانه بودن نامتناهی» می‌توانیم استدلالی را به شیوهٔ «شکل اول» ــ که استوارترین شکل استدلال است ــ این گونه پی‌ریزیم:

خداوند در هستی و کمالات هستی نامتناهی و بی‌کرانه است؛

هر نامتناهیِ بی‌کرانه‌ای، یکی و یگانه و بی‌همسایه و همخانه است، یعنی در کنار او چیز دیگری نیست؛

پس خداوند یکی و یگانه است و درکنار او و همراه او چیز دیگری با او همخانه و همسایه نیست؛ یعنی هستی خداوند که بی‌حد و مرز است همهٔ جهان را فروپوشیده است و جایی برای هستی‌پذیری هیچ چیز دیگری بر جای ننهاده است؛ ناگزیر هرچه هست اوست و چیزی جز او در کنار او و با او نمی‌تواند هستی داشته باشد. به گفتهٔ ناصر بخارایی (*دیوان*، ص ۳۵۸): «در حیّز امکان نبود غیر تو ممکن».

با پیش چشم داشتن این استدلال، آشکار می‌شود که آنکه وحدت وجود را نپذیرد و دیگر پدیده‌ها را دارای هستی بداند، یا مفهوم «نامتناهی» را درست درنیافته و یا دانسته و ندانسته به خدای محدود و متناهی باور آورده است، (تعالی عن ذلک علواً کبیراً).

استدلال یادشده به فشردگی و رسایی در بیت زیر از عطار آمده است:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست چون تویی بی‌حد و غایت جز تو چیست

منطق‌الطیر، ص ۳

و در بیت‌هایی از مولانا جلال‌الدین، این گونه:

چون همه سوی نور توست کیست دو رو به عهد تو

چون همه روگرفته‌ای روی دگر کجا بود

کلیات شمس، ۱۶/۲

پیش بی‌حد هرچه محدود است لاست کل شیء غیر وجه الله فناست

مثنوی، دفتر ۲، بیت ۳۳۲۱

آنچه در این‌جا به آشکارگری و ابهام زدایی نیاز دارد این است که با پذیرش وحدت وجود و این‌که جز خدای نامتناهی، هستی دیگری در جهان هستی وجود ندارد، این پرسش پیش می‌آید که پس این پدیده‌های گونه‌گون که جهان را انباشته‌اند، چیستند؟ به گفتهٔ سعدی:

که پس آسمان و زمین چیستند بنی آدم و دیو و دد کیستند

بوستان، ص ۱۰۹

پاسخ فشردهٔ این پرسش این است که این پدیده‌ها همان گونه که پیش از این یاد شد، مظاهر، جلوه‌ها و معلول‌های خداوندند، و ــ چنان‌که در جای خود آشکار شده ــ مظاهر و معلول‌های یک چیز، چیزهایی جدای از او نیستند و هستی‌های مستقلی که با او و در کنار او و جز او باشند شمرده نمی‌شوند. این نیز پاسخی تمثیلی ــ تشبیهی از زبان امام محمد غزالی:

پس کمال توحید این باشد که موجود نیست جز یکی ... لیکن این محال و نامعقول است که آسمان و زمین و ملائکه و کواکب و شیاطین همه موجودند، پس چه معنی دارد که موجود نیست جز خدای تعالی؛ جواب این بشنو: بدان که اگر روز عید ملکی به صحرا شود با غلامان خویش و همه را اسب و تجمّل بدهد همچنان که خود دارد، پس اگر کسی این همه را بیند و گوید: این همه در توانگری با هم برابرند یا همه توانگرند، سخن وی راست بود و راست نماید در حقّ کسی که از سرّ کار خبر ندارد، پس اگر کسی که از سرّ کار خبر دارد که این مملکت و این نعمت عاریت به ایشان داده شده است و چون نماز عید بکند باز خواهد ستدن، پس گوید توانگر نیست الا ملک، راست به حقیقت این باشد که وی گفت؛ چه اضافت عاریت با مستعیر مجازی باشد و به حقیقت مستعیر همان درویش است که بود و توانگری بدان مال مستعار از معیر منقطع نشود. بدان که وجود همه چیزی را عاریت است و از ذات چیزها نیست بلکه از حق تعالی است و وجود حق تعالی ذاتی است نه از جای دیگر آمده است بلکه هستِ به حقیقت وی است و دیگر

همه چیزها هست‌نمای هست، در حقّ کسی که نداند عاریتی هست؛ پس آن‌که حقیقت **کارها بشناخت، «كُلُّ شيءٍ هالكٌ إلّا وَجْهَهُ» وی را عیان گشت ازلاً وابداً،** نه آن‌که وقتی **مخصوص چنین باشد، بلکه همه چیزها در همه وقت‌ها از آن‌جا که ذات وی است معدوم است، چه نیستی و هستی وی را از ذات خود نیست بلکه از ذات حق است، پس این وجود مجازی بود نه حقیقی. پس این سخن که موجود نیست جز وی درست بود، پس این‌که لاهو الا هو راست باشد که هو اشارت به موجودی بود که جز وی موجودی نیست؛ هو جز در حق وی درست نیست و اشارت جز به وی راست نیست.**

مکاتیب فارسی غزالی، ص ۲۴

اما پاسخ گسترده و تفصیلی را باید از تفسیر سومین نظریه دربارهٔ هستی یعنی نظریهٔ «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» باز یافت.

۳. وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

این نظر و نگر ــ که با برخی از نگرش‌ها و توجیهات وحدت وجود می‌تواند همانند شمرده شود و بنیادهای فلسفی و برهانی آن به دست اندیشهٔ توانمند صدرالمتألهین استوار گشته است و ظاهری پارادوکسی و متناقض‌نما[1] دارد ــ گویای این است که حقیقت هستی هم یکتا و یگانه است و هم بسیار و چندگانه، اما بسیاری و چندگانگی‌ای که با وحدت و یگانگی حقیقت آن ناسازوار نیست. به دیگر سخن از یک دیدگاه، یکی و یگانه است و از چشم اندازی دیگر، بسیار و چندگانه؛ اگر ذات و حقیقت او را پیش چشم آوریم، یکی و یگانه است و اگر چهره‌ها و اطوار و مظاهر او را بنگریم، بسیار و چندگانه است و این بسیاری و چندگانگی البته با وحدت و یگانگی آن به گونه‌ای سازواری و همخوانی دارد؛ زیرا این کثرت‌ها و چندگانگی‌ها یا ستونی‌اند(= عمودی= طولی) و یا ستانی[2] (= عرضی= افقی) و در هر حال با وحدت و یگانگی آن سازوار:

---

۱. باید دانست که متناقض‌نمایی و منطق‌ناپذیری، یکی از ویژگی‌های بسیاری از باورهای عرفانی و بلکه یکی از بنیادهای عرفان و فلسفه‌های عرفانی است و ما در بخش «عشق و شطح»(عجایب عشق) اندکی در این باره سخن گفته‌ایم و شاید جداگانه نیز به آن بپردازیم.استیس نیز در این باره می‌نویسد:«من بر این عقیده‌ام که متناقض‌نمایی (= منطق‌ناپذیری) یکی از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است؛ البته این متناقض‌نمایی اساسی در همهٔ فلسفه‌هایی که تعبیر و تفسیر به اصطلاح «سطح بالایی» از عرفان به دست می‌دهند، نیز منعکس است و چون وحدت وجود هرقدر هم در جامهٔ مبدّل عقل و منطق عرضه شود، ریشه در عرفان دارد، باید انتظار داشته باشیم که متناقض‌نما باشد». (*عرفان و فلسفه*، ص ۲۱۸).

۲. «ستان» یعنی درازکشیده و به پشت خوابیده، در برابر «ستون» به معنی برخاسته و به پا ایستاده. این دو را از دکتر کزّازی وام گرفته‌ام.

الف: کثرت طولی

کثرت طولی و ستونی آن‌جاست که یک حقیقت در عین یکتایی و بساطت، گسترش و انبساط پذیرد؛ به دیگر سخن، آن‌جا که با حقیقت یگانهٔ گسترش پذیرفته‌ای رویارو باشیم دقت و ژرف نگری در مفهوم گسترش و انبساط آشکار می‌کند که:

۱ـ گسترش جز در زمینهٔ وحدت و یگانگی تصویرپذیر و شدنی نیست؛ یعنی تنها در جایی راست می‌آید و صورت می‌پذیرد که حقیقتی یکتا و یگانه، امتداد، کشش و پخش‌شدگی بپذیرد.

۲ـ گسترش و انبساط، ناگزیز با گونه‌ای کثرتِ مراتب همراه و هم‌آغوش است که اگر جز این باشد یعنی کثرت مراتب نباشد، گسترش و انبساط هم نخواهد بود.

۳ـ چون این مراتب از گسترش و کشش یک حقیقت پیدا آمده‌اند، ناگزیر از نظر نقص و کمال، شدت و ضعف، بیشی و کمی، پیشی و پسی و ... گونه گون و ناهمسان خواهند بود که اگر جز این باشد یعنی همهٔ مراتب از چشم‌اندازهای یاد شده همسان و همانند باشند، تنها با یک مرتبه رویارو خواهیم بود و نه با مرتبه‌های گونه گون.

۴ـ این مراتب که در شدت و ضعف و نقص و کمال گونه‌گون و متفاوتند از یک نقطه که در اوج شدت و کمال و بیشی و پیشی است، آغاز می‌شوند و هرچه از این نقطهٔ آغاز دور می‌شویم از شدت و کمال آن کاسته می‌شود. نیز هر مرتبهٔ پسین و فرودین برآمده و معلول مرتبهٔ پیشین و فرازین خود است و هر مرتبهٔ پیشین و فرازین، علت و برآرندهٔ مرتبهٔ پسین و فرودین خود. از این روی همهٔ مرتبه‌هایی که زنجیروار پس از نقطهٔ آغازین جای دارند، همه معلول و برآمدهٔ آن نقطهٔ آغازین که در اوج کمال و شدت است، خواهند بود. و چون معلول با علت خود بیگانگی و از او جدایی و در برابر او استقلال ندارد، پس کثرت این مراتب گونه‌گون که همه معلول‌های نقطهٔ آغازین هستی یعنی خداوندند، با وحدت آن حقیقت یکتا ناسازوار نخواهد بود.

آنچه گذشت گویای این است که هستی، حقیقتی یگانه اما گسترده و فراخ‌دامن است وکثرت مراتب آن از متن وحدت آن برخاسته است و آنچه در دید ما کثرت و تعدد می‌نماید، چیزی جز گسترش و پخش‌شدگی همان حقیقت یگانه نیست .

ب: کثرت عرضی

کثرت عرضی و افقی هستی، یعنی همین کثرت نمودار و آشکاری که ما آن را در شکل پدیده‌های گونه گون: انسان، ستاره، آب و ... می‌بینیم. این کثرت نیز با وحدت حقیقت هستی، ناسازواری ندارد؛ زیرا این گونه کثرت برخاسته از «ماهیت» و «چیستی» است و ماهیت که در مراتب فرودین

هستی ملازم و همراه آن است، خود چیزی اصیل و حقیقی نیست تا به وحدت هستی آسیب رساند.اینک گزارشی کوتاه و فشرده از این نکته:

آن گاه که هستی گسترش و انبساط می‌یابد و تنزّل و تجلّی می‌نماید، بالطبع و ناگزیر در این تنزّل و تجلّی با حدّ و مرزهایی همراه می‌شود و در هر تنزّل در نقطه‌ای پایان می‌یابد و حد و مرز می‌پذیرد. ذهن ما در رویارویی با این تنزلات و محدودیت‌ها، هرکدام را به گونه‌ای جداگانه می‌بیند و بر هر کدام نامی ویژه می‌گذارد. اگر کسی بپرسد فلان مرتبهٔ محدود هستی چیست؟ او همان نام را در پاسخ می‌گوید. از این روی این مراتب محدود شدهٔ نام پذیرفته را «چیستی» و «ماهیت» (= ماهِیَ = چه است آن) می‌نامند. نسبت این ماهیت‌های محدود شده و مرز پذیرفته به حقیقت بی‌مرز و حدّ هستی، همسان است با نسبت امواج گونه‌گون به دریایی بی‌کرانه که موج می‌زند و در هرموج حالتی محدود و مشخص به خود می‌گیرد. اگر ما تنها به امواج که هر کدام به گونه‌ای هستند و چهره‌ای دارند، بنگریم، ناگزیر با کثرت و چندگانگی سر و کار خواهیم داشت، اما چندگانگی و کثرتی که با وحدت دریا ناسازواری ندارد.

برای آشکاری بیشتر کثرت طولی و عرضی،بهره گیری از مثال نور که در نوشته‌های حکیمان آمده است بجا می‌نماید: نُور خورشید که از مرکز خورشید تا روی زمین سطح بسیار گسترده‌ای را فرا می‌گیرد، چیزی جز یک نور (حقیقتی یکتا و یگانه) نیست، اما پیداست که این نور در همهٔ این سطح گسترده، یکسان و همانند نیست، بلکه از دیدگاه شدت و ضعف و نقص و کمال، مراتب گونه‌گونی دارد: در مرکز خورشید در اوج شدت و کمال است و هرچه از آن دورتر می‌شود با نقض و ضعف بیشتر همراه می‌شود و همین کمی و بیشی گونه‌ای کثرت را که همان کثرت طولی و ستونی است از پی می‌آورد؛ همین نور خورشید در روی زمین نیز بر کوه‌ها، دشت‌ها، رودها، خانه‌هاو ... می‌تابد و همه را نورباران می‌کند، در آن‌جا که فضا بازتر است، پرنورتر و در آن‌جا که فضا پوشیده‌تر است، ضعیف‌تر می‌نماید و با گذشتن از شیشه‌های رنگ رنگ، خود نیز به چند رنگ جلوه‌گر می‌شود و به این گونه نیز کثرتی دیگر را که همان کثرت عرضی و ستانی باشد از پی می‌آورد. کثرتِ نخستین نور پیامد تنزل و تجلی آن است و این کثرتِ دومین،برخاسته از کثرت پذیرنده‌ها و قابل‌ها (خانه،کوه و...). هستی نیز به همین گونه با تنزّل و تجلّی، گونه‌ای کثرت می‌پذیرد و با تابش بر ماهیت‌ها و قابل‌ها، گونه‌ای دیگر؛ به گفتهٔ مولانا:

همچو آن یک نور خورشید سما　　صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان　　چون که برگیری تو دیوار از میان

مثنوی، دفتر ۴، بیت ۴۱۷

و به قول عراقی:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته
پس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته
جمله یک نور است اما رنگ‌های مختلف
اختلافی در میان این و آن انداخته

لمعات، ص ۸۲

نکته

وحدت وجود به گونه‌ای گسترده و فراگیر و به عنوان بنیان یک جهان‌بینی ژرف و دیریاب در فرهنگ اسلامی نخست بار در نوشته‌های محیی‌الدین بن عربی ــ چهرهٔ شگفت و شگرف عرفان و تصوف ــ چهره نمود[1] و به دست شاگردان و پیروان او چونان صدرالدین قونوی، عبدالرزاق کاشانی، مؤیدالدین جندی، داوود قیصری،سید حیدر آملی، عبدالرحمان جامی و حکیمانی چون صدرالدین شیرازی، هرچه استوارتر و ژرفناک‌تر شد.

این باور عرفانی، پیش از ابن عربی، گسترش چندانی نداشت و از استواری شایسته و بایسته‌ای ــ که بعدها به دست آورد ــ بی‌بهره بود. از این‌جاست که پاره‌ای از پژوهشگران بر این پندارند که وحدت وجود پیش از محیی‌الدین در میان صوفیان و عارفان بازاری نداشته است و نخست بار از سوی او طرح و عرضه شده است. نیکلسون، پژوهشگر نامدار انگلیسی، در این‌باره در نقد و ردّ سخن فن کریمر که حلاج را بنیادگذار وحدت وجود دانسته است، چنین می‌گوید:

... وحدت وجود، زمانی دراز پس از حلاج در تصوف ظهور کرد و بزرگترین مؤسس آن محیی‌الدین ابن العربی بود. این خطاست که بعضی از تعبیرات صوفیه را دلیل بر اعتقاد ایشان به وحدت وجود بدانیم؛ مثلاً قول ابویزید بسطامی راکه گفت: «سبحانی» یا قول حلاج راکه گفت: «اناالحق» و یا سخن ابن فارض راکه گفت: «انا هی»؛ چراکه صوفی مادام که به تنزیه ذات الهی معتقد است نمی‌تواند قائل به وحدت وجود باشد، بلکه معتقد به وحدت شهود است. هرگز اعتقاد ندارد که کل، همان خداست بلکه معتقد است که همه چیز در خداست که فراتر از همه چیز است. علاوه بر این‌ها، فیضان عاطفهٔ دینی را نباید با عقاید در حوزهٔ الهیات خلط کرد.

تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان با خدا، ص ۵۷

---

۱. گفتنی است با این‌که وحدت وجود، بنیاد فلسفهٔ عرفانی ابن عربی است، اصطلاح «وحدت وجود» در سخنان او نیامده است. این اصطلاح گویا نخست در سخنان ابن سبعین (درگذشته به سال ۶۶۹) و ابن تیمیه (درگذشته به سال ۷۲۸) آمده و سپس در زبان پیروان ابن‌عربی زبانزد شده و جا افتاده است. در این باره ← *المعجم الصوفی*، ص ۱۱۴۵ و ۱۱۵۴.

ابوالعلاء عفیفی، پژوهشگر مصری و شاگرد و همکار نیکلسون که برخی از پژوهش‌های او را به زبان عربی برگردانده است، نیز با چشمداشت به نوشتهٔ پیشین نیکلسون، در مقدمهٔ خود بر *فصوص‌الحکم* محیی‌الدین چنین نوشته است:

آنچه از حلاج و بایزید و حتی ابن فارض که هم‌روزگار با محیی‌الدین است،گزارش شد از دیدگاه من دلیل اعتقاد آنان به وحدت وجود نیست، بلکه دلیل بر این است که آنان کسانی بوده‌اند که در عشق الهی به مقام فنا رسیده و همچنان خویش را و هر چیز دیگر جز خدا را از یاد برده بودند که در جهان هستی جز او چیزی را نمی‌دیدند و این وحدت شهود است نه وحدت وجود. نیز باید توجه داشت به تفاوت میان فیضان و جوشش عاطفه و شطحیاتی که پیامد حالت جذبه و بی‌خودی است، با یک باور فلسفی در الهیات و جهان بینی؛ یعنی تفاوت است میان حلاج که در حال جذبه و بی‌خودی فریاد«اناالحق» سر می داد، یا ابن فارض که عشق آن چنان او را از خود می‌ستاند که خویش را با معشوق یگانه می‌پنداشت و «انا هی» می‌گفت، با ابن عربی که در حال هشیاری و باخودی و با آشکاری و روشنی، نه از یگانگی خود با خدا و فناء خود در او، که از یگانگی حق و خلق سخن می‌گفت .

فصوص‌الحکم، ص ۲۵

استاد مرتضی مطهری، فیلسوف و اندیشمند و عالم بزرگ ایرانی، نیز چنین گفته است:

آن کسی که این مسئله را تحت این نام «وحدت وجود» عنوان کرد، محیی‌الدین بود در قرن هفتم.قبل از محیی‌الدین مسئلهٔ وحدت در عرفان مطرح بوده است ولی هنوز به طور جزم، صاحب‌نظران نمی‌توانند ادعا بکنند که وحدت عارف آیا وحدت شهود است و یا واقعاً وحدت وجود است .

شرح مبسوط منظومه، ۲۱۰/۱

گرچه مرحوم مطهری در این‌جا به گونه‌ای تردیدآمیز سخن گفته، از توضیحات بعدی او برمی‌آید که نظر آنان راکه محیی‌الدین را آغازگر وحدت وجود می‌دانند، درست‌تر می‌داند.

دکتر شفیعی کدکنی، پژوهشگر پرمایه و خرده‌دان و نکته‌سنج ایرانی، نیز در این باره که وحدت وجود با محیی‌الدین را آغاز گرفته چنین نوشته است:

در این مدرسهٔ عرفانی یعنی مدرسهٔ مولانا و عطار،جایی برای مقولهٔ وحدت وجود، وجود ندارد و آنچه آن‌ها به نام وحدت می‌خوانند، چیزی است تقریباً برابر متضاد شرک و اصلاً با وحدت در اصطلاح اتباع محیی‌الدین رابطه‌ای ندارد.

مختارنامه، مقدمه؛ ص ۲۰

ایشان هنگام گفت وگو در این باره که *خسرونامه* نمی‌تواند از عطار باشد، نیز می‌نویسد:

دستگاه عرفانی حاکم بر آن (یعنی خسرونامه) عرفان محیی‌الدین ابن عربی است و این‌گونه تلقی از وحدت وجود، پیش از محیی‌الدین در هیچ جای عرفان اسلامی، سابقه ندارد تا چه رسد به عطار.

همان، ص ۴۸

این‌که وحدت وجودِ با محیی‌الدین رواج و گسترش یافت و پیش از او در میان عارفان و صوفیان رواج آشکار و بی‌پرده‌ای نداشت، سخنی است بی‌گمان پذیرفتنی. اما در این‌که این باور با او آغاز شد و پیش از او نمونه و نمودی نداشت ــ آن‌گونه که پژوهشگران یاد شده باور داشتند ــ اما و اگرهایی هست و در آثار پیش از محیی‌الدین، برای نمونه در سخنان سنایی و عطار، نشانه‌های آشکاری بر آن یافت می‌شود. بیتی که پیش از این دربارهٔ اثبات وحدت وجود از منطق‌الطیر عطار آوردیم، یکی از این نمونه‌هاست:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست　　چون تویی بی‌حد و غایت جز تو کیست

در باب هفتم *مختارنامه* که مجموعهٔ رباعیات اوست و عنوان «در بیان آن‌که آنچه نه قدم است همه محو و عدم است» را بر پیشانی دارد، نیز ابیاتی هست که آشکارا از وحدت وجود سخن می‌گویند؛ افزون بر این‌که عنوان باب نیز چنین پیامی دارد. در این باب بارها و آشکارا گفته است که همهٔ موجودات پندار، خیال، سراب، نمایش و هیچند، و هرچند در حقّهٔ آفرینش مهره‌های بسیاری به چشم ما می‌آید، اما این حقّه تهی است. آیا همه چیز را سراب و پندار پنداشتن چیزی جز وحدت وجود است؟ و آیا وحدت وجود جز این است که هر چیز جز خدا، همه پندار وسراب و خیال است؟ از او بشنویم:

می‌پنداری که در همه کون کسی است　　کس نیست که دید تو غلط یا هوسی است

مختارنامه، ص ۱۱۵

تو کژ نظری هرچه در آری به نظر　　هیچ است همه نمایشی بیش مدان

همان، ص ۱۱۵

آن را که به اصل آگهی افتاده است　　در فرع کجا مشبّهی افتاده است
در چشم تو صدهزار مهره است ولی　　چون درنگری حقّه تهی افتاده است

همان، ص ۱۱۷

بگذر ز حس و خیال ای طالب حال　　تا هر دو جهان جلال بینی و جمال
زیرا که تو هرچه در جهان می‌بینی　　جز وجه بقا همه سراب است و خیال

همان، ص ۱۱۶

ور ز رخش لحظه‌ای نقاب برافتد　　هر دو جهان بازی خیال نماید

دیوان عطار، ص ۲۹۵

اگـــر احـــول نـباشی زود بـینی   که کلی هر دو عالم، یک یگانه است

همان، ص ۷۳

مـباش احـول، مسمّا جـز یکـی نـیست   اگــرچــه ایــن هــمه اسـماء نـهادیم

همان، ص ۴۹۳

وآیا این عبارت امام محمد غزالی در تعریف «یک دیدار»:

و یک دیدار آن بود که در هرچه نگرد حق تعالی با آن به هم بیند که در وجود به حقیقت جز وی نیست، دیگران همه نیستِ هست‌نمایند.

مکاتیب فارسی غزالی، ص ۲۴

آشکارا بیانگر وحدت وجود نیست؟ مگر وحدت وجود جز این است که «در وجود به حقیقت جز وی نیست و دیگران همه نیست هست نمایند»؟

نیز این سخنان او که پس از گزارشی دربارهٔ گونه‌های توحید گفته است:

پس کمال توحید این باشد که موجود نیست جز یکی ... وجود همه چیزی را عاریت است و از ذات چیزها نیست بلکه از حق تعالی است و وجود حق تعالی ذاتی است، نه از جای دیگر آمده است، بلکه هست به حقیقت وی است و دیگر همه چیزها هست نما...

همان، ص ۴۲

و آیا بیت‌های زیر از سنایی که در بیت نخستین، چیزی جز خدا را «هست» گفتن شرک شمرده شده است و در دومین هر چیز نه تنها از او و بدو که خود او خوانده شده است، چنین رنگ و بویی ندارند:

هرچه را «هست» گفتی از بن و بار   گــفتی او را شــریک هش مـی‌دار

حدیقة الحقیقة، ص ۶۲

نیست گـویی جـهان ز زشت و نکـو   جــز از او و بــدو و بــلکه خـود او

همان، ص ۶۸

افزون براین نکته‌ها وگفته‌ها، وحدت وجود و به سخن دیگر وحدت حقیقت،[1] باوری است با پیشینه‌ای بس دیرینه که در فرهنگ‌های هندی و یونانی نیز هزاران سال پیش، بـاورمندان و

---

۱. «در این‌جا دو مسئله است: یکی مسئله وحدت حقیقت است و یکی مسئله وحدت وجود، مسئله وحدت حقیقت که البته هم در یونان قدیم بوده و هم در هند بوده است و در جاهای دیگر دنیا هم شاید نوعی وحدت حقیقت بوده است، اما مسئله وحدت به این شکل خاص ... که بگوییم وجود که در مقابل ماهیت اصیل است واحد هم هست، حدس زده نمی‌شود که به این شکل خاص در جای دیگر دنیا مطرح بوده باشد و لذا حساب این‌ها باید جدا بشود که وحدت وجودی که ما داریم غیر از آن چیزهایی است که به نام وحدت وجود در جاهای دیگر دنیا بوده است». (*شرح مبسوط منظومه*، ۲۳۵/۱).

پیروانی داشته است.در اوپانیشادها که برجسته‌ترین و ژرف‌ترین اثر حکمت و دانایی است، عباراتی هست که آشکارا گویای وحدت وجود است؛ در نوشته‌های افلوطین، حکیمِ دیده‌ورِ یونانیِ پیش از میلاد، نیز شواهدی بر این باور هست که اینک تنگی مجال را از بررسی آراء و اقوال آنان و آوردن شواهد بیشتر چشم می‌پوشیم و به یادکرد سخنی از حکیم بزرگ ایرانی ابوریحان بیرونی (درگذشته به سال ۴۴۰) بسنده می‌کنیم که آشکارا نشان می‌دهد هستی را یگانه دانستن و پدیده‌ها را جلوه‌های آن شمردن (= وحدت وجود) افزون بر هندوان، باور صوفیان مسلمان نیز بوده است:

و منهم من کان یری الوجود الحقیقی للعلّة الاولی فقط لاستغنائها بذاتها فیه و حاجة غیرها الیها و انّ ما هو مفتقر فی‌الوجود الی غیره فوجوده کالخیال غیر حق و الحق هو الواحد الاول فقط و هذا رأی السوفیه (= الصوفیه) و هم الحکما... و کذلک ذهبوا الی ان الموجود شیء واحد و انّ العلّة الاولی تترایا فیه بصور مختلفه و تحلّ قوّتها فی‌ابعاضه باحوال متباینه توجب التغایر مع الاتحاد.

فلسفهٔ هند قدیم (ترجمهٔ ***مالله‌ند***)، ص ۲۴ و ۲۵

و دسته‌ای می‌گفتند: وجود حقیقی، تنها به علت اول منحصر است؛ زیرا او خود در قوام ذات خویش بی‌نیاز از هر چیز است و موجودات دیگر به او نیازمندند و هرچه در هستی خود نیازمند باشد، وجود آن مانند خیال، بی‌حقیقت خواهد بود و حقیقت هم تنها منحصر به علت نخستین است واین است رای سوفیه که حکما هستند... موجود حقیقت واحد است و آن علت نخستین می‌باشد که به صورت‌های گوناگون در صحنهٔ وجود پدیدارگشته و قوه اوست که به حالات متباینی که ظاهراً موجب تغایر و واقعاً یک چیز است، در اجزا و افراد و صور آن حلول کرده است .

فلسفهٔ هند قدیم (ترجمهٔ ***مالله‌ند***)، ص ۴۱-۴۲

***

اینک دفتر غزل فارسی را می‌گشاییم تا بازتاب باور عرفانی وحدت وجود را در آن بنگریم؛ با این یادآوری که این باور در سخن شاعرانی چون فخرالدین عراقی، اوحدی مراغه‌ای، ناصر بخارایی و ...که پس از محیی‌الدین و اثر پذیرفته از آراء و افکار او و پیروان اویند، رنگی دیگر دارد و در آثار پیشینیان رنگی دیگر:

فریدالدین عطار

چون بجز تو در دو عالم نیست کس　　در دو عالم کیست کو همتای تو است

ص ۳۱

اگـــر احـــول نـباشی زود بـینی   که کلی هر دو عالم یک یگـانه است

دیوان، ص ۷۳

مرتد بـود آن غـافل کـاندر دو جـهان یکـدم
جــز تـو دگـری بـیند جـز تـو دگـری دانـد

همان، ص ۲۳۳

هر که در عالم دویـی مـی‌بیند آن از احـولی است
زانکــه ایشــان در دو عـالم جـز یکـی را نـنگرند

همان، ص ۲۴۰

ور ز رخش لحـظه‌ای نـقاب بـرافـتد   هــر دو جــهان بـازی خـیال نـماید

همان، ص ۲۹۵

عـدد از عـقل خـاست امـا دل پـاک   عــدد گــر دیـد از گـفت زبـان دیـد
کسی کـو بـر احـد حکـم عـدد کـرد   جـــمال بــی‌نشانی را نشـان دیـد

همان، ص ۲۹۹

صـــد هــزاران مــوج گــوناگــون بــخاست
دانـــی از چـــه مـــوج بــحر انــدر رسـید
چــون یکــی است ایـن مـوج بـحر مـختلف
از چـه خـاست و از چـه خشک و تـر رسـید
بـــحر کـــل یک جــوش زد در ســلطنت
تــا بــه یکــدم صــد جــهان لشکــر رسید
چــون نــمی‌آید بــه ســر زان بــحر، هــیچ
پس چــرا صــد چشــمه چـون کـوثر رسـید
قـــطره چــون دریــاست دریــا قــطره هــم
پس چـــرا ایــــن کـــامل آن ابـتر رسـید
قـــرب و بـــعد مــوج چــون بسـیار گشت
هـــــر زمـــانی اخــتلافی در رســید
ســـلطنت از بـــحر مـــی‌ماند بـــه ســر
بـــحر قســم قـــطرهٔ مـــضطر رســید
خـــوش بـــرآمـد صـبح تــوحید از افــق
زانکـــه خـــورشید آمــد و اخــتر رسـید

این همه اختر که شب بر آسمان است
لقمه‌ای گردد چو قرص خور رسید
پس یقین می‌دان که یک چیز است و بس
گر هزاران مختلف هم بر رسید

همان، ص ۳۰۸

سرمویی ز زلف خود نمودیم / جهان را دُر بسی غوغا نهادیم
چو آدم را فرستادیم بیرون / جمال خویش بر صحرا نهادیم
مباش احول مسمی جز یکی نیست / اگرچه این همه اسما نهادیم
مشور مغرور چندین نقش، زیراک / بنای جمله بر دریا نهادیم
اگر موجی از آن دریا برآید / شود ناچیز هرچ اینجا نهادیم

همان، ص ۴۹۳

مرد عشق تو هم تویی که تویی / دائماً در جمال خود نگران
چون دویی راه نیست در ره تو / جز یکی نیست دید دیده‌وران

همان، ص ۵۲۲

جمله تویی و لیکن کس دیده‌ای ندارد
زیرا که پرده بینم بر دیده‌ها کشیده
کو دیده‌ای که او را توحید کرده سرمه
تا فرش راز بیند بر کون، گستریده

همان، ص ۵۹۹

فی‌الجمله چه گویم و چه جویم / جمله تویی و دگر بهانه
مقصود تویی و جز تو هیچ است / این است سخن دگر فسانه

همان، ص ۶۰۳

مولانا جلال‌الدین

ای سخت گرفته جادوی را / شیری بنموده آهوی را
از سحر تو احول است دیده / در دیده نهاده‌ای دوی را
بنموده‌ای از ترنج آلو / کی یافت ترنج آلوی را
سحر تو نموده بره را گرگ / بنموده ز گندمی جوی را
منشور بقا نموده سحرت / طومار خیال منطوی را

کلیات شمس، ۷۵/۱

ای احـــول ده ایـن هـر دو جـهان　　زوج است تـــو را فـــرد است مـرا

همان، ۱۵۱/۱

چو چشم خود بمالم خـود جـز تـو　　کدام است و کدام است و کدام است
جـهان بـر روی تـو از بـهر روپـوش　　لثام است و لثـام است و لثـام است

همان، ۲۱۲/۱

چون همه سوی نور توست کیست دو رو بـه عـهد تـو
چـــون هـــمه رو گـــرفته‌ای روی دگـــر کــجا بـــود

همان، ۱۶/۲

ازیـــرا اســـم‌ها عـــین مسماست　　ز عـــین اســم آدم عــین بـین شـد
اگــر خـواهـی کـه عـین جـمع بـاشی　　همین شد چـاره و درمـان هـمین شـد
مخوانْ این گـنج نـامه دیگـر ای جـان　　که این گنج از پی حکـمت دفـین شـد
بـه کـه گــل چـون بـپوشم آفـتابی　　جـــهانی کـــی درون آسـتین شـد
زره بـــر آب مـــی‌دان ایـــن ســخن را　　هـــمان آب است الا شکـل چـین شـد

همان، ۸۰/۲

در جـــهان وحـــدت حـــق ایـــن عـــدد را کُـنج نـیست
ویـــن عـدد هست از ضـرورت در جـهان پـنج و چـار
صد هـزاران سـیب شـیرین بشمری در دست خـویش
گـــر یکـــی خـواهـی کـه گـردد جـمله را در هـم فشـار
صـــدهزاران دانـــه انگـــور از حـــجاب پـــوست، شـــد
چـــون نـــماند پـــوست، مـــاند بـــاده‌های شـــهریار
بـی‌شماره حـرف‌ها ایـن نـطق در دل بـین کـه چیست
ســـاده رنگـــی نـیست شکـــلی آمـــده از اصـــل کـــار

همان، ۳۰۰/۲

مـــرد دنـــیا عـــدمی را حشـــمی پـندارد　　عمر در کار عدم کی کند ای دوست، بصیر

همان، ۱۶/۳

آن چشم احـول آمـد در گـام اول آمـد　　کـو گـفت اولی را ثـانی و چـیز دیگـر

همان، ۲۰/۳

چنان نه‌ای تو کـه بـا تـو دگـر کسـی گـنجد　　ولی ز رشک لقب‌هـــای طـــرفه بـــنهادی
گهی سبو و گهی جام و گـه حـلال و حـرام　　هـــمه تـــویی کـه گـهی مـهدی و گـه هـادی

همان، ۲۲۴/۶

گرد جهان جستم اغیار نیست — گشت یقینم که کس اغیار نیست
جمله جهان لایتجزی بده است — چنگ جهان را جز یک تار نیست
وسوسهٔ این عدد و این خلاف — جز که فریبنده و غرار نیست
هست در این گفت تناقض ولیک — از طرف دیده و دیدار نیست

همان، ۱۲۵/۷

فخرالدین عراقی

هرچه هست اندر همه عالم تویی — نام هستی بر جهان نتوان نهاد
چون تو را جز تو نمی‌بیند کسی — منتی بر عاشقان نتوان نهاد
عاشق تو هم تویی پس نام عشق — گه بر این و گه بر آن نتوان نهاد

دیوان، ص ۱۶۶

در جام جهان نمای اول — شد نقش همه جهان ممثّل
خورشید وجود بر جهان تافت — گشت آن همه نقش‌هامشکّل
یک روی و هزار آینه بیش — یک مجمل و این همه مفصّل
بگذر تو از این قیود مشکل — تا مشکل تو همه شود حل
هست این همه نقش‌ها و اشکال — نقش دومین چشم احول
در نقش دوم اگر ببینی — رخسارهٔ نقش بند اول

همان، ص ۲۲۲

در همه عالم ندیدم جز جمال روی تو
گر کسی دعوی کند کو دید بهتانی بود

همان، ص ۱۹۸

هر چیز که دانی جز از او دان که همه اوست
یا هیچ مدان در دو جهان یا همه او دان
بر لاله و گلزار و گلت گر نظر افتد
گلزار و گل و لاله و صحرا همه او دان
ور هیچ چپ و راست ببینی و پس و پیش
پیش و پس و راست و چپ و بالا همه او دان

همان، ص ۲۵۴

در دیدهٔ عراقی جام و شراب و ساقی
هرسه یکی است و احول بیند یکی، دوگانه

همان، ص ۲۶۸

اوحدی مراغه‌ای

گـــر بــه دست آوریــم دامــن دوست　　هــمه او را شــویم و خـود هـمه اوست
تـــو تـــوییِ خـود از مـیان بـرگیر　　کــز تـوییِ تـو رشـته تـو بـر تـوست
هـمه از یک درخت هست ایـن چـوب　　کـه گـهی صـولجان و گـاهی گـوست
هـا کـه اسـم اشـارت است از اصـل　　الفش را چـــو واو کـــردی هـــوست

دیوان، ص ۱۳۹

عاشق و معشوق و عشـق عـاقل و مـعقول و عـقل
عالم و معلوم و علم دین و دل و جـان یکـی است
آن‌کـه خـلیل تـو بـود ویـن کـه حـبیب مـن است
دور به دور ارچه گشت در همه دوران یکـی است
ســایه جـدا مـی‌کند صـورت هــامون ز کـوه
ورنـه بـر آفـتاب کـوه وبـیابان یکـی است ...

همان، ص ۱۴۴

مـبین ای اوحـدی غـیر از خـدا هـیچ　　که چون واقف شوی غیر از خدا نیست

همان، ص ۱۴۵

روزی که تـو بـرگیری دست غـلط از دیـده　　این جمله که می‌بینی خود سر به سر او باشد

همان، ص ۱۸۳

دوست بـا کـاروان کـن فـیکون　　آمـد از شـهر لامکـان بـیرون
عـور گشت از لبـاس بـی‌چونی　　باز پـوشید کسـوت چـه و چـون
گـه بـرآمـد به صـورت لیـلی　　گـه در آمـد بـه دیـدهٔ مـجنون
گـاه مشـهور شـد به آیت نـور　　گاه مذکور شد بـه سـورهٔ نـون ...

همان، ص ۳۲۴

غـیر از او هـرچـه هست بـازی بـود　　مـا و مـن قـصهٔ مـجازی بـود
زود بگـذر کـه اصـل ذات یکـی است　　ویـن صـفت‌ها بـهانه‌سازی بـود

همان، ص ۷۱۷

خواجوی کرمانی

در آیـنه روی یـار جسـتم　　خـود آیـنه روی یـار مـن بـود
مـوج افکـن قـلزم حـقیقی　　هـم گـوهر و هـم کـمرشکن بـود
هـر بت کـه مـغانش سجده کـردند　　چـون نـیک بـدیدم آن شـمن بـود
پـروانـهٔ روی خـویشتن شـد　　آن فـتنه کـه شـمع انـجمن بـود

چون پرده ز روی خویش برداشت　　خود پردهٔ روی خویشتن بود

دیوان، ص ۲۸۵

که جهان صورت است و معنی دوست
ور به معنی نظر کنی همه اوست

همان، ص ۵۰۸

گر شاه سپهرید در این خانه که ماییم　　از خانه برآیید که همخانهٔ مایید
گنجینهٔ حُسنید که در عقل نگنجید　　یا چشمهٔ جانید که در چشم نیایید
هم ساغر و هم باده و هم باده‌گسارید　　هم نغمه و هم پرده و هم پرده‌سرایید
خیزید و سر از عالم توحید برآرید　　وز پردهٔ کثرت رخ وحدت بنمایید

همان، ص ۶۷۷

ناصر بخارایی

یار شو تا نظرت هیچ نبیند جز یار　　نقش یار است که اغیار همی‌بیند غیر

دیوان، ص ۳۰۱

گفتم ز خم وحدت هر جام به هر رنگ است
گفتا که محیط از موج صد نقش برانگیزد

همان، ص ۲۴۶

تا کی از این لا ولا پیش تو الّا شویم
اسم و مسمّا دو نیست عین مسمّا شویم
چون همه هستی تویی نیست حجاب دویی
چون به میان غیر نیست ما تو و تو ما شویم
قطره اگر از هوا صورت کثرت گرفت
اصل عدد چون یکی است قطره به دریا شویم

همان، ص ۳۵۰

برما نشود بندگی غیر تو واجب　　در حیّز امکان نبود غیر تو ممکن

همان، ص ۳۵۸

تو چون همای پرّان ما سایه در پی تو　　هستیِ تو حقیقی، هستیِ ما مجازی

همان، ص ۳۷۲

شمس مغربی

هیچ دانی که ما که‌ایم و شما　　سایهٔ آفتاب نور خدا
سایهٔ آفتاب تابش اوست　　تابش مِهر هست عین ضیا

نیست خورشید از شعاع بعید　　نیست سایه ز آفتاب جدا
سایه و آفتاب یک چیزند　　هست او واحد کثیرنما

دیوان، ص ۷۰

ذات و وجه است و اسم ونعت و صفت　　عقل و نفس است و طبع و شکل و هبا
جمله نقش تعیّنات وی اند　　هرچه هستند در زمین وسما
به هزاران هزار شکل غریب　　می‌نماید به خویشتن خود را
هست اندر جهان کهنه و نو　　آخرین نامش آدم و حوا
گاه مجنون بود گهی لیلی　　گاه وامق شود گهی عذرا
کثرت نقش موج گوناگون　　نیست الا ز جنبش دریا
آنچه امواج خوانمش بحر است　　گشته ظاهر به کسوت من و ما
نقش این موج بکر بی‌پایان　　مغربی و سنایی است و سنا

همان، ص ۷۱

ظل نقش کاینات از نور تو دارد ظهور
گرچه باشد انبساط او ز عین ممکنات
پیرو نور است سایه خود ندارد اختیار
زان سبب هرگز نباشد یک زمان او را ثبات
سایهٔ ناچیز گوید هر زمانی نور را
ای به تو ظاهر شده ما همچو تو ظاهر به ذات
سایه هستی می‌نماید لیک اندر اصل نیست
نیست را از هست ار بشناختی یابی نجات

همان، ص ۷۶

در هزاران جام گوناگون چراغی بیش نیست
گرچه بسیارند انجم آفتابی بیش نیست
گرچه برخیزد ز آب بحر موجی بی‌شمار
کثرت اندر موج باشد لیکن آبی بیش نیست

همان، ص ۸۰

جنبش جمله سوی اصل خود است　　چون یکی اصل جملهٔ عدد است
چون ز یک جز یکی نشد صادر　　پس یکی بیش نیست آنچه صد است

همان، ص ۸۱

سبب آنک یکی در همه عالم ظاهر　　گشت در کسوت بسیار بگویم یا نه

سرّ این نکته که او هر نفسی دایره‌ای   می‌نماید نه به تکرار بگویم یا نه
کثرت دایره از وحدت نقطه پیدا   ز چه گردید در ادوار بگویم یا نه

همان، ص ۱۹۷

هم اسم و رسم و وصف و نعوت و صفت شده
هم غیر و عین و اندک و بسیار آمده
این کثرت است لیک ز وحدت عیان شده
این وحدت است لیک در اطوار آمده

همان، ص ۱۹۵

تجلّی

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آینهٔ اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش مخالف که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

دیوان حافظ، ص ۱۲۶

از دیگر باورهای بنیادین عرفانی که در شعر و غزل فارسی نیز بازتاب گسترده‌ای دارد «تجلّی» است. تجلّی که با وحدت وجود پیوندی تنگاتنگ دارد و روی دیگر سکهٔ وحدت شهود است، گویای این است که آنچه در جهان آفرینش نمودار است و به دید ما می‌آید، همه جلوهٔ خدا و تجلّی آفریدگار است و همین باور، یکی از تفاوت‌های بنیادین جهان‌بینی عرفانی با دیگر جهان‌بینی‌های علمی و فلسفی است. در جهان بینی‌های علمی و فلسفی، پیوند خدا و جهان بر پایهٔ آفرینش، خلقت و علّیت استوار است؛ یعنی خداوند، خالق، آفرینش‌گر و علّت شمرده می‌شود و جهان و هستی‌هایی که آن را انباشته‌اند، مخلوق، معلول و آفریدهٔ او. اما در جهان‌بینی عرفانی که پای بر فرق علّت‌ها می‌گذارد،[1] این پیوند بر پایهٔ تجلّی بنیاد دارد، و جهان نه مخلوق و

---

۱. چشمزدی به این بیت‌های مولانا:

چون دوم بار آدمی زاده بزاد
پای خود بر فرق علّت‌ها نهاد
علّت اولی نباشد دین او
علّت جزوی ندارد کین او

مثنوی، دفتر ۳، بیت‌های ۳۵۷۶ و ۳۵۷۷

←

معلول خدا که جلوهٔ جمال و کمال و پرتو اسماء و صفات او شمرده می‌شود آنچه را دیگران آفرینش و خلقت می‌نامند، عارفان تجلی می‌گویند وآنچه را دیگران مخلوق و آفریده می‌شمرند، عارفان جلوه و پرتو می‌خوانند.

از دید عارف عاشق، پدیده‌های جهان با این همه رنگ و نقش‌های گونه‌گون، همه یک فروغ رخ ساقی ازلند که در جام جهان پرتو افکنده است، و هر کدام از آن‌ها نمایه و نشانه‌ای از جمال و جلال اویند؛ و آیه و آینه‌ای از نوال و کمال او و به زبان اصطلاح، همه مظهر اسماء و صفات اویند،به گفتهٔ مولانا:

خلق را چون آب دان صاف و زلال — و اندر آن تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان ولطفشان — چون ستارهٔ چرخ در آب روان
پادشاهان مظهر شاهی حق — فاضلان مرآت آگاهی حق ...
خوبرویان آینهٔ خوبی او — عشق ایشان عکس مطلوبی او

مثنوی، دفتر ۶، بیت ۳۱۲۷

و به گفتهٔ جامی:

بود اسما نهفته اندر ذات — شد عیان از ظهور موجودات
داشت اسما جمال پنهانی — لیکن از رتبه‌های امکانی
شد زیک جلوه، آن جمال نهان — ظاهر اندر مظاهر امکان
هر جمال و کمال فرخنده — که بود در جهان، پراکنده
پرتو آن کمال، دان و جمال — بهر تفصیل رتبهٔ اجمال
صفت علم را ببین مثلا — جلوه‌گر در مجالی علیا
علم حق است کامده است پدید — لیکن اندر مراتب تقیید

هفت اورنگ، *سلسلة‌الذهب*، ص ۶۹

جمیل علی الاطلاق حضرت ذوالجلال و الافضال است.هر جمال و کمال که در جمیع مراتب ظاهر است، پرتو جمال و کمال اوست [که] آن‌جا تافته و ارباب مراتب بدان سمت جمال و صفت کمال یافته. هرکه را دانایی دانی، اثر دانایی اوست و هر کجا بینایی بینی، ثمرهٔ بینایی او و بالجمله همه صفات اوست از اوج کلّیت و اطلاق تنزّل فرموده و

←

که معنی «پا بر فرق علّت‌ها نهادن» افزون بر فراتر رفتن از تنگنای علت و معلولی، این نیز هست که آدمی‌زاده‌ای که دوباره زاده شود و بینش عارفانه بیابد در جهان بینی او دیگر علت و معلول نقشی ندارد، او علت و معلول را به کناری می‌افکند و خدا را علت اولی و علة‌العلل جهان نمی‌شناسد: «علت اولی نباشد دین او»، یعنی دین او از علت و معلولی عالمان و فیلسوفان به تجلی که دین عارفان است، دیگرگون می‌شود.

در حضیض جزویّت و تقیّد تجلّی نموده تا تو از جزو به کل راه بری، از تقیید به اطلاق روی آوری، نه آنکه جزو را از کل، ممتاز دانی و به مقیّد از مطلق بازمانی.

لوایح، لایحهٔ پنجم، ص ۵۷

و از این‌جاست که عارف به هرچه می‌نگرد، او را می‌بیند؛ و به هر سوی روی می‌نماید، با جلوه‌های او رویارو می‌شود؛ در رنگ گل و بوی سنبل و آوای بلبل او را می‌یابد؛ و در خط و خال یار، پرتو جمال او را مشاهده می‌کند؛ و در ذرّه ذرّهٔ کاینات، آفتاب جمال او را پرتوافکن می‌بیند و خلاصه: به هر جا بنگرد کوه و در و دشت، نشان از چهرهٔ الله بیند.

بر پایهٔ همین باور است که عارف، دستگاه آفرینش و نظام هستی را نظام احسن یعنی استوارترین و بهنجارترین نظام ممکن می‌شمارد و شعار «**لیس فی‌الامکان ابدع مما کان**» (= جهانی نیکوتر و بدیع تر از این‌که هست، امکان ندارد) سر می‌دهد؛ زیرا آنکه همه چیز را پرتو جمال و جلال، و فروغ اسماء و صفات حق می‌داند، و از دیگر سو به جلال و جمال مطلق حق باور دارد، بر پایهٔ «ز نیکو هرچه صادر گشت نیکوست» نمی‌تواند در مجموعهٔ تجلیات جمال مطلق، ناروایی ببیند، و آنچه را از قلم صنع حق تراویده است ناسزا بشمارد؛ این‌جاست که او آشکارا فریاد بر می‌آورد:

روی خوبت آیتی از لطف برما کشف کرد
زین سبب جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما

دیوان حافظ، ص ۳۰

نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش
که من این مسئله بی‌روی و ریا می‌بینم

دیوان حافظ، ص ۳۰۲

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت   آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

دیوان حافظ، ص ۱۲۱

ترتیب جهان چنان که بایست   کردی به مثابتی که شایست
حرفی به غلط رها نکردی   یک نقطه در او خطا نکردی
در عالم عالم آفریدن   به زین نتوان رقم کشیدن

لیلی و مجنون، ص ۳

جهانی بدین خوبی آراستی   برون زانکه یاریگری خواستی
ز گرمی و سردی و از خشک و تر   سرشتی به اندازهٔ یکدگر
چنان برکشیدی و بستی نگار   که به زان نیارد خرد در شمار

شرف نامه، ص ۳

نیز بر پایهٔ همین باور (= تجلّی) است که عارف زیبایی‌پسند است و همهٔ زیبایی‌ها بویژه زیبایی‌های انسانی را می‌پسندد و دوست می‌دارد و به آن‌ها عشق و شیفتگی می‌ورزد؛ زیرا در آن‌ها فروغ جمال خداوند را جلوه‌گر می‌بیند و با دوستی آن‌ها، جمال خدا را می‌پرستد والبته هشدار می‌دهد که نباید این جمال‌پرستی او را،هوس آلود و نفسانی به شمار آورند:

تنگ چشمان نظر به میوه کنند   مـــا تـــماشا کـــنان بســـتانیم
تو به سیمای شخص می‌نگری   مـــا در آثـــار صـنع حـیرانـیم

غزلیات سعدی، ص ۳۵۴

البته دربارهٔ تجلی و گونه‌های آن بویژه در عرفان محیی‌الدینی، بحث و بررسی‌های ژرف و بسیاری هست که چون مجال اینک ما آن‌ها را بر نمی‌تابد، اگر خدا بخواهد در جای دیگری به آن‌ها خواهیم پرداخت. در این‌جا تنها پاره‌ای از آن‌ها را می‌آوریم و می‌گذریم.

دورویگی تجلّی

تجلّی از دیدگاه عرفانی دو سـوی و روی دارد: روی و سـویی بـه عـرفان نـظری (جـهان‌بینی عرفانی)؛ و روی و سویی به عرفان عملی (شناخت شناسی عـرفان). بـه دیگـر سـخن: روی و سویی به آنچه عارفان «قوس نزول» خوانده‌اند؛ و روی و سـویی بـه آنـچه «قـوس صـعود» نامیده‌اند.

۱. تجلّی وجودی

تجلّی در پیوند با جهان بینی عرفانی که گاه «تجلّی وجودی» خوانده می‌شود و زیربنای بینش آنان دربارهٔ چگونگی آفرینش و پیدایی پدیده‌هاست، به یک معنی درست برابر است با همان چه «قوس نزول» خوانده شده است؛ اینک گزارشی دراین باره: از دیـدگاه عـارفان، هـمهٔ هسـتی را می‌توان مخروطی پنداشت که آغاز آن تنها نقطه‌ای است (نقطهٔ رأس)، نقطه‌ای که هر گونه کمال و جمالی را یکجا و یگانه در خویش دارد و از هرگونه نقص و تنگی و روی و رنگی پـاک و پیراسته است. هستی در این مرتبه، از جمال و کمالی چنان گسترده و بشکوه و فرهمند و فرازین برخوردار است که به هیچ روی، به هیچ نام و نشانی، و هیچ اسم و رسمی، و هیچ رنگ و رویی، و هیچ تعیّن و تشخّصی تن نمی‌دهد[1] و این‌که آن را در این مرتبه گسترده، بشکوه،بی‌نام ونشان و

۱. و از این روی به هیچ روی تن به شکار و شناخت در نمی‌دهد، نه شناخت علمی و عقلی ونه شناخت عرفانی و قلبی. هستی در این مرتبه همان عنقای بلند آشیانه‌ای است که شکار هیچ کس نمی‌شود، و از این‌جاست که گفته‌اند:
←

... می‌خوانیم، نیز همه از روی ناگزیری است؛ چراکه به هنگام سخن گفتن از چیزی، ناگزیر باید نام و نشانی بدو بدهیم، وگرنه پیداست، بی‌نام و نشانی خود نام و نشانی است و بی‌اسم و رسمی، خود اسم و رسمی است و بی‌تعیّنی خود تعیّنی است. از این‌جاست که سخن گفتن از آن مرتبهٔ بی‌نام و نشان ناگزیر تناقض‌آمیز (= پارادوکسیکال) می‌گردد.

هستی از آن مقام بی‌نام و نشانی که در زبان عارفان «**کنز مخفی**»، «**غیب‌الغیوب**»، «**هویّت غیبیّه**»، «**عنقای مغرب**» و ... خوانده شده، گامی فروتر نهاد، به جمال و کمال و فرّ و فروغ خویش نگریست، جمال و کمالی و فرّ و فروغی که به گونه‌ای فشرده و درهم تنیده، همهٔ جمال‌ها و کمال‌های همهٔ پدیده‌هایی را که سپس پدید آمدند، یکجا در خود داشت . با این نگرش بود که او هم، ذات خویش را، هم ویژگی‌های جمالی و کمالی(= صفات و اسماء) ذات خویش را و هم، صورت و پیکرهٔ علمی پدیده‌های آینده را ــ که اینک در هم تنیده، در ذات او هستی‌ای یگانه داشتند ــ پری رویانی پوشیده روی یافت که تاب مستوری ندارند و از اندوه پوشیدگی و پنهان ماندگی به ستوه آمده‌اند و راه و روزنی می‌جویند تا پرده بدرند، بیرون پرند و جمال و کمال و فرّ و فروغ خویش را آفتابی کنند.

حسن نه آن است که ماند نهان　　گرچه بود پرده جهان در جهان
حسن که در پردهٔ مستوری است　　زخم هوس خوردهٔ منظوری است
تا ندرد چادر مستوری‌اش　　جا نشود منظر منظوری‌اش
جلوه که هر لحظه تقاضا کند　　بهر دلی دان که تماشا کند
تا ز غم عشق چو شیدا شود　　کوکبهٔ حسن هویدا شود

هفت اورنگ، *تحفة الاحرار*، ۵۰۰/۱

از این‌جا بود که آن روز که یکی بود یکی نبود، گنج پنهان هستی، نخست بر خویشتن خویش جلوه‌ای کرد و از این جلوه‌گری بود که صفات و اسماء او که در غیب ذات او در هم تنیده و یکی



برو این دام بر مرغ دگر نه　　که عنقا را بلند است آشیانه
دیوان حافظ، ص ۴۴۰

عنقا شکار کس نشود دام باز چین　　کاینجا همیشه باد به دست است دام را
همان، ص ۲۷

نیز از این‌جاست که در قرآن، روایات و سخنان عارفان این همه از شناخت‌ناپذیری ذات خداوند، سخن گفته شده است. چنین می‌پندارم که آنچه عارفان، با بهره‌گیری از سخن پیامبر(ص) که فرمود: «و باسمک الذی استأثرته فی غیب علمک» (= تو را سوگند بدان نامت که آن را در علم غیب خویش برای خود برگزیده‌ای) «اسم مستأثر» نامیده‌اند، یعنی اسمی که خداوند آن را برای خود برگزیده و به خویش ویژه ساخته و از دیگران نهفته داشته است، بیانگر همین مرتبهٔ بی‌نام و نشان و شناخت ناپذیر ذات او باشد.

و یگانه بودند، تعیّن و تشخّص یافتند و از تعیّن و تجلّی آن‌ها بود که در علم خداوند، مایه‌های نخستین پدیده‌های آینده که **«اعیان ثابته»**[۱] نام دارند، پیکر پذیرفتند و سپس همان‌ها با تجلّی دیگری از علم به عین و از غیب به شهادت و از پنهانی به پیدایی درآمدند.

به دیگر سخن: آن روز که یکی بود یکی نبود،گنج پنهان هستی که هرگونه کمال و جمالی را یکجا و یگانه در خویش داشت، از این روی که آگاه به جمال و کمال خویش بود،[۲] دوستدار و عاشق خویشتن خویش نیز بود،[۳] همان گونه که دوستدار و عاشق آثار و اسرار[۴] خویش[۵] ــ آثار و اسراری که بعدها در چهرهٔ پدیده‌های ملکی و ملکوتی پدیدار شدند وآنچه را جهان می‌نامیم و در زبان عارفان، صفات، اسماء و افعال خداوند خوانده می‌شود، جلوه‌گر ساختند.

پیامد این دوستی، یعنی دوستی خداوند به خویشتنِ پنهان خویش و دوستی آثار و اسرار نهفته در آن، دوستی دیگری را در پی داشت: آشکاری و پیدایی حسن و جمال نهفتهٔ خویش.[۶] مگرنه این‌که حسن و جمال پری رویی است که تاب مستوری ندارد و نهفتگی و پوشیدگی را برنمی‌تابد؟ از این‌جا بود که او از پایگاه گنج پنهانی و بی‌نام و نشانی، گامی فروتر نهاد، بر خویشتن خویش جلوه کرد و خویش راکه شیفتهٔ آن بود در آیینهٔ ذات خویش به تماشا نشست و از این تجلّی و تماشا تعیّنی پذیرفت که در زبان عرفان **«مقام احدیت»** خوانده شده است و از آن‌جا که او به همهٔ کمال و جمال‌هایی که در خویشتن او نهفته بودند، نیز آگاه بود و به دلیل همین

---

۱. پدیده‌های جهان پیش از آنکه لباس هستی خارجی بپوشند و هر یک در کنار دیگری وجودی جدا بیابند، در علم خداوند وجودی یگانه داشتند؛ وجودی عقلی و علمی، نه عینی و خارجی و از یک دیدگاه بالقوه نه بالفعل. عارفان این حالت پیشین پدیده‌ها راکه خود مظاهر و پیامدهای اسماء و صفات خداوند می‌باشند و حلقهٔ پیوند او و جهان، اعیان ثابته نامیده‌اند، که کم و بیش با آنچه فیلسوفان «ماهیت» می‌گویند، برابر است.

۲. چون آگاهی، خود گونه‌ای کمال است و او چنان که گفته شد،هرگونه کمال از جمله آگاهی را دارا بود.

۳. زیرا بر پایهٔ «الحبّ تابع للحسن» آگاهی به جمال و کمال چیزی، دوستی آن چیز را پیامد دارد. افزون بر این، همان گونه که برخورداری از حسن و جمال، کمال است، دوستی حسن و جمال نیز کمال است و بیزاری از آن‌ها نقص و ننگ، و از این‌جاست که گفته‌اند: «انّ الله جمیل و یحب الجمال» یعنی خداوند هم از کمال خودِ «زیبایی» برخوردار است و هم از کمال «دوستی زیبایی».

۴. «اسرار» را در این‌جا به معنی ویژگی‌هایی که خود به گونه‌ای در هم تنیده و یکجا در باطن چیزی؛ هستی‌ای پنهانی و نهفته دارند و سپس در چهرهٔ آثار همان چیز هستی‌هایی آشکار و جدا جدا می‌پذیرند، به کار برده‌ایم.

۵.زیرا دوستی چیزی، دوستی آثار و اسرار آن را نیز از پی دارد، که «مَن اَحَبَّ شیئاً احَبَّ آثاره» = هرکس دوستدار چیزی باشد،دوستدار آثار آن نیز هست.

۶. «و انهّ تعالی مبتهج بذاته و صفاته و اسمائه و یتبعها عشقه بظهوره فی صورة اسمائه فی هیاکل مظاهر اسمائه»= او دوستدار ذات و اسماء و صفات خویش است و از پی این دوستی است که دوستدار آشکار شدن و جلوه کردن در چهرهٔ اسماء و صفات خود نیز هست.(*اصول المعارف*، مقدمه،ص ۵۸).

آگاهی، دوستدار آن‌ها و نموداری آن‌ها بود، از پی تجلّی بر خویشتنِ خویش، گامی فروتر نهاد و خویش را در آینهٔ صفات و اسماء خویش جلوه‌گر ساخت و از این جلوه‌گری بود که صفات و اسماء او که به گونه‌ای درهم تنیده و یکجایه، در خویشتن او هستی‌ای یگانه داشتند و هنوز جدایی و گسستگی، حتی مرزی ذهنی و پندارین[1] میان آن‌ها نیفکنده بود، از هم جدایی یافتند و تعیّن و تشخّص پذیرفتند ــ البته تعیّنی ذهنی و پنداری ــ و هر کدام برای نمایش آن ذات یگانه آیینه‌ای شدند. از پی این تعیّن یعنی فرود آمدن ذات بی‌نشان هستی به مرتبهٔ اسماء و صفات ــ که گاه «**مقام واحدیت**» خوانده می شود ــ بود که هر اسم و صفتی، خاستگاه پیدایی پیکرهٔ پندارین (= صورت علمی) پدیده‌هایی شد که سپس‌ها لباس هستی پوشیدند و «جهان» نام گرفتند. این پیکره‌های پندارین و صورت‌های علمی پدیده‌ها پیش از هستی پذیری آن‌ها، در زبان عرفان «**اعیان ثابته**» نام گرفته‌اند.

و از آن‌جا که گنج پنهان هستی به این پیکره‌های پندارین (=اعیان ثابته) و جمال و کمال آن‌ها نیز آگاه بود و از این روی دوستدار آن‌ها و دوستدار پیدایی و نموداری آن‌ها نیز بود، گامی فروتر نهاد و با جلوه‌ای دیگر، آن‌ها را از علم به عین و از پندار به پیدا و از غیب به شهادت و از سایه به آفتاب آورد و این گونه بود که جهان چهره نمود و آفرینش شکل گرفت و به سخن درست‌تر: او در چهرهٔ جهان نمودار شد و در آینهٔ آفریده‌ها باز تافت.

آنچه گفته آمد، گزارشی آشکار بود از این حدیث قدسی:

کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف:

گنجی پنهان و ناشناخته و بودم، دوست داشتم تا شناخته شوم، پس پدیده‌ها را آفریدم تا شناخته شوم.[2]

حدیثی که عارفان در نوشتارها وگفتارهای خود بسیار بدان پرداخته‌اند و از یک سو چگونگی آفرینشِ جهان و پیدایی «کثرت از وحدت» و رنگ از بی‌رنگ را با پیش چشم داشتن آن، بر پایهٔ عشق بنیاد نهاده‌اند ــ عشق ذات بی‌نام و نشان و گنج پنهان هستی (= خداوند) به آشکاری و شناختگی ــ و همهٔ پدیده‌های هستی را که جلوه‌های اویند، طفیل عشق شمرده‌اند:

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری　　ارادتی بنما تا سعادتی ببری

دیوان حافظ، ص ۴۶۳

و گفته اند:

لولا العشق ما یوجد سماء و لا ارض و لا بر و لا بحر:

---

۱. «پندارین» را در این‌جا نه به معنی خیالی، موهوم وبی‌پایه، که به معنی عقلی، علمی و ذهنی (= آنچه در عقل و علمِ عالم و عاقل به صورت معقول و معلوم وجود دارد) در برابر عینی و خارجی به کار برده‌ایم.

۲. دربارهٔ این حدیث ← *احادیث مثنوی*، ص ۲۹ .

اگر عشق نبود، نه آسمانی بود، نه زمینی، نه صحرایی و نه دریایی:

اصول‌المعارف، ص ۸۰

گـر عشـق نـبودی و غـم عشـق نـبودی   چندان سخن[1] نغز که گفتی که شـنودی[2]

و از دیگر سو، عشق را نخستین آفریده[3] شمرده‌اند و «اول ما خلق الله العشق» گفته‌اند:

در ازل پـرتو حسـنت ز تـجلی دم زد   عشق پیدا شد و آتش به همه عـالم زد

دیوان حافظ، ص ۱۶۸

و این نیز گزارشی شیرین و شاعرانه از آن:

شـاهد خـلوتگه غـیب از نـخست   بـود پـی جـلوه مگـر کـرده چست
آیـنهٔ غـیب‌نما پـیش داشت   جـلوه نـمایی همه بـا خـویش داشت
نـاظر و مـنظور هـمو بـود و بس   غـیر وی ایـن عـرصه نـپیمود کس
جـمله یکـی بـود، دویـی هـیچ نـه   دعـوی مـایی و تـویی هـیچ نـه
بـود قـلم رَسـته ز زخـم تـراش   لوح هـم آسـوده ز رنـج خـراش
عـرش، قـدم بـر سـر کـرسی نـداشت   عـقل، سـر نـادره‌پرسی نـداشت
دایـرهٔ چـرخ بـه صـد دخـل و خـرج   بـود بـه مـطمورهٔ یک نـقطه درج
سـلک فـلک نـاظم انـجم نـبود   پشت زمـین حـامل مـردم نـبود
نـطفهٔ آبـا بـه مـضیق جـهات   بـود مـصون از رحـم امّـهات
بـود در ایـن مـهد فـروبسته دم   طـفل مـوالیـد بـه خـواب عـدم

---

۱. برای این‌که این بیت در این‌جا مناسب باشد، «سخن» را می‌توان به معنی «سخن وجودی» و «سخن گفتن» را به معنی آفرینش گرفت؛ زیرا همان گونه که خواهیم گفت، عارفان از یک دیدگاه هر پدیده‌ای را «کلمه» می‌دانند ـ کلمهٔ وجودی ـ و همهٔ جهان را کلام و کتاب خدا ـ کلام و کتاب تکوینی ـ در برابر قرآن کلام و کتاب تدوینی.

۲. سرایندهٔ این بیت به درستی شناخته نیست. در کتاب قصهٔ یوسف (احمدبن محمدبن زید توسی، تصحیح محمد روشن، ص ۳۶۴) بیتی است از یک غزل که مصرع دوم آن نیز چنین است: «افسانهٔ عشاق ملک را که شنیدی» و در *ریاض العارفین* (هدایت، ص ۱۴۸) آغازهٔ ترانه‌ای از شرف عراقی دانسته شده که بیت دوم آن نیز چنین است: «ور باد نبودی که سر زلف بودی * رخسارهٔ معشوق به عاشق که نمودی». آن را به کسان دیگری نیز نسبت داده‌اند.

۳. نخست آفریده بودن «عشق» از این روی می‌تواند باشد که خداوند دارای هرگونه کمال و جمالی است. یکی از کمال‌های او علم و آگاهی است و دیگری جمال و زیبایی. پس او از آغاز و ازل به جمال و زیبایی خویش آگاهی و دانایی داشت و چون عشق پیامد آگاهی به زیبایی است، از آگاهی او به زیبایی خویش، عشق پیدا شد ـ عشق او به زیبایی خویش ـ و همین عشق بود که آتش به همه عالم زد و جهان را که در تاریکی نیستی فروخفته بود، با آتش هستی روشنایی بخشید.

دیـــدهٔ آن شـــاهد نـــابود بـــین — مـــعنی مـــعدوم چـــو مـــوجود بـــین
گـــرچـــه هـــمی دیـــد در اجـــمال ذات — حســـن تـــفاصیل، شـئون صـفات
خـــواست کـــه در آیـــنه‌های دگـــر — بـــر نـظر خـویش شـود جـلوه گـر
در خـــور هـــر یک ز صـــفات قـــدم — روی دگـــر جـــلوه دهـــد، لاجـــرم
روضـــهٔ جـــان‌بخش جـهان آفـرید — بـــاغچهٔ کـــون و مکـــان آفـــرید
کـــرد ز ســـرو و زگـــل و بـــرگ و خـار — جـــلوهٔ او حســـن دگـــر آشکـــار
ســـرو نشـــان از قـــد رعـــناش داد — گـــل خـــبر از طـلعت زیـباش داد
غـنچه سـخن از شکـرش کـرد ساز — قـــفل ز درج گـــهرش کـــرد بـــاز
ســبزه بــه گـل غـالیهٔ تـر سـرشت — پـیش گـل اوصـاف خـط او نـوشت
شـــــد هـــوس طـــرهٔ او بـــاد را — بست گـــــره طّـــرهٔ شـــمشاد را
نـرگس جـمّاش بـه آن چشـم مست — زد ره مســـتان صـــبوحی پـــرست
فـــاخته بـــا طـــوق تـمنای سـرو — زد نـــفس شـــوق ز بـــالای ســرو
بـــلبل نـــالنده بـــه دیـــدار گـــل — پـــرده‌گشـــا گشت ز اســـرارگـــل
کـــبک دری پـــایچه‌ها بـــرزده — زد بـــه ســـر ســبزه قـدم، سـرزده
قـــمری بـــنهاد بـــه شـــمشاد دل — ســـوخت بـــه داغ غـم او شـاد دل
حســـن ز هـــر چـــهره زد القـصّه سـر — عشـق شـد ازجـای دگـر جـلوه‌گـر
حسـن ز هـر چـهره کـه رخ بـرفروخت — عشـــق از آن شـعله دلی را بسـوخت
حســـن بـــه هـــر طـرّه کـه آرام یـافت — عشـــق دلی آمـــده در دام یـــافت
حسـن ز هـر لب کـه شکـر خـنده کـرد — عشـــق دلی را بـــه غـمش بـنده کـرد
حســـن جـــز از عشـــق نگـیرد غـذی — عشـــق هـــم از وی نگـــریزد بـلی
قـالب و جـانند بـه هـم حسـن و عشـق — گـــوهر و کـانند بـه هـم حسـن و عشـق
از ازل ایـــن هـــر دو بـــه هـــم بـوده‌انـد — جـــز بـــه هـــم ایـــن راه نـــپیموده‌انـد
هســـــتی مـــا هست ز پـــیوندشان — نـــیست گشـــاد هـمه جـز بـندشان

هفت اورنگ، *تحفة‌الاحرار*، ص ۳۹۵

مـــحرمی کـــو کـــه تـا بگـویم راز — کـــه حـــقیقت چگـــونه گشت مـجاز
پـــیشتر از ظـــهور پـــردهٔ کـــون — عشـــق در پـــرده بـــود پـــرده‌نواز
راز خـــود را بـــرای خـود مـی‌گفت — خـــویشتن مـــی‌شنید از خـــود راز
مســـــتمع کس نـــبود تـــا شـــنود — زانک او داشت قـــــصه‌های دراز
هـمدم خـویش بـود ومـونس خـود — چـــون مـــر او را نـــبد کسـی دمسـاز
کـــی شـــود صـــادر ارکســی نـبود — ســـخن خـــوب از ســـخن پـــرداز

مرغ خود بود و آشیانهٔ خود | شاه خود بود وشاه را شهباز
داشت اندر فضای خود طیران | بودش اندر هوای خود پرواز
گل صد برگ حسن دوست نداشت | عندلیبی که تا نوازد ساز
بود سلطان حسن او دایم | متکی بر چهار بالش ناز
ناز او را نیاز می‌بایست | ناگزیر است ناز را ز نیاز
طاق ابروش سجده می‌طلبید | قامتش بود مستحق نماز
بوسه می‌خواست تا دهد لب او | غمزه‌اش خواست تا شود غمّاز
حسن معشوق عاشقی می‌جست | بیدلی خواست دلبر طنّاز
زانکه در ذلّ اوست وی را عزّ | زانکه در سوز اوست وی را ساز
به گدای است پادشه پیدا | به نشیب است سربلند فراز ...
حسن او گفت دیدهٔ خود را | نظری بر جمال خویش انداز
جز که با سمع خویش راز نگو | جز که با حسن خویش عشق مباز
ای ز تو برگ و ساز ما پیدا | بی تو ما را نه برگ بود و نه ساز
چون نظر بر جمال خویش انداخت | کرد بر حسن خویش عشق آغاز
زان نظر عشق و عاشق و معشوق | گشت هریک ز غیر خود ممتاز
زان نظر گشت کاینات پدید | زان نظر گشت چرخ در تک وتاز
گشت یک حرف و صدهزار کتاب | داد یک صوت و صدهزار آواز
عشق خود بود ناظر و منظور | کردم القصه قصه را ایجاز

دیوان شمس مغربی، ص ۲۲۴

خوش آن دم که در بزمگاه قدم | میی بود بی نشوهٔ کیف و کم
منزّه ز اندیشهٔ حادثات | مبرّا ز دود و غبار صفات
نه صهباش نام و نه رنگش نشان | لطیف و لطیف و نهان و نهان
نه خم خلوت آرای اسرار او | نه صدر قدح بزم اظهار او
نه از جوش او مستی آتش عنان | نه از موج او نشوه رنگین بیان
نه ابروی موجش اشارت فروش | نه چشم حبابش تحیّر به دوش ...
نه مینای او مست شوق سجود | نه جامش مربّع طراز قعود
نه پای خمش مصدر خیر و شر | نه دست سبویش نگهبان سر
نه دُردی سرافکنده در پای صاف | نه صافی زبردست درد از گزاف ...
شرابی دو عالم تصوّر گداز | عدم پرور نشوهٔ امتیاز
نهان از دل شیشه‌ها همچو آه | ز چشم قدح مختفی چون نگاه

نجوشیده اطلاق غیب از حضور　　تقیّد نگردیده ظرف شعور
نه مرهون طبع ونه محتاج کام　　مقدّس ز تسخیر مینا و جام
نه علم آشکار از مزاج عیان　　نه بینش خبردار حسن نهان
نه آشوب وجد و نه آهنگ حال　　بجز نشوه آن هم برون از خیال
نه ساز غنا بی نیازی رواج　　نه فقر آگه از معنی احتیاج
کدوی گدایان و جام شهان　　چون تمییز اشیاء به مستی نهان
ز ادراک علم و عیان بی‌نیاز　　نه صاف حقیقت نه دُرد مجاز
همه فارغ از درد آلودگی　　همه مست صهبای آسودگی
صراحیی به صد حیرت آیینه صاف　　قدح یعنی از خویش هم سینه صاف
در آغوش پیمانه‌ها نقش خط　　نهان‌تر از اسرار خط در نقط
به صحرای محویّت لامکان　　نه از واجب و نی ز ممکن نشان
بد و نیک از جام اطلاق مست　　تقیّد بر افشانده بر هوش دست
حدوث از کمال قدم کامیاب　　هماغوش هم همچو کیف و شراب
مساوی ز جوش تقدس اثر　　بلندی و پستی چو موج گهر
فرو رفته در نشوه‌زار احد　　ابد در ازل چون ازل در ابد
ز خمّ هویّت همه جرعه‌نوش　　ولی جمله چون نشوه در می خموش
به معنی همه بود و چیزی نبود　　به هر رنگ، رنگ تمیزی نبود
برون از خیال یقین و شکی　　دویی در احد چون یکی در یکی
همان حال فردایی و دی نبود　　همان سادگی عکس آیینه بود
معانی نگردیده از لفظ دور　　به خورشید و پیچیده امواج نور
جهان جمله یک قبلهٔ بی‌جهت　　خرابات کیفیت بی‌صفت
نفس‌های اسما بی صوت و حرف　　به اخفای آیینهٔ ذات صرف
مصفا زتشبیه آیینه‌ای　　پر از نقد تنزیه گنجینه‌ای...
نه بر دست ساقی قدح را نظر　　نه از حرف مطرب صدا را خبر
نه غم نی طرب نی خزان نی بهار　　نه کیفیت می نه رنج خمار
به میخانهٔ غیب لاهوت، مست　　به هم ساقی و باده و می‌پرست
نی و نغمه و مطرب دلستان　　پس پردهٔ ساز وحدت نهان
که آمد خم واحدیّت به جوش　　به مستان صلا زد به گلبانگ نوش
تقاضای اسرار شوخی کمین　　شد از بی‌زبانی خروش آفرین
جهانی به افسوس آهنگ «کن»　　بجوشید از شرق جام لدن

به گلبانگ یعنی همین من منم — که آواز بر خود نقاب افکنم
به ذوق تماشا جهان گشته‌ام — نهان کیست اکنون عیان گشته‌ام
نفس زد خم بی‌نشانی طراز — برون ریخت بویی ز صهبای راز
که پیچید آن بو مشام جهات — به طوفان نیرنگ اسم و صفات
نفس تا کند گل سحر نام داشت — سحر تا دمد مِهر در جام داشت
محیطی شد از جوش خود ناشکیب — زامواج افکند دام فریب
بطون رنگ گرداند اظهار شد — خیالی پرافشاند گلزار شد
به خورشیدی آیینه شد نور عشق — قدح بر کف آمد برون شور عشق
می بی‌تعیّن ز اظهار رنگ — نمودار گردید مینا به چنگ
در آیینهٔ وحدت بی‌نشان — صفا گشت از جوش جوهر نهان
شد امکان ز باغ وجوب آشکار — به دامان گل رنگ گل شد غبار
همان عرض اجمال تفصیل بود — ز بی‌پردگی دانه طوبی نمود
عقول و نفوس عدم انتساب — برانداخت از روی هستی نقاب
ز شوخی شد آن نشوه، صاف آفرین — صفا پرزد و ریخت درد از کمین
مرتب شد از لای خمّ وجود — به بزم تجلّی ظروف شهود
نمودار شد نُه خم ممکنات — صفت گشت آیینهٔ رنگ ذات
قدم تا نشان داد محدود شد — احد تا شمردند معدود شد
شهودی عجب سرزد از راز غیب — جهان گشت آیینه پرداز غیب
فلک‌ها زشور می بی‌مثال — به پرواز مستی گشودند بال
خروشی از اجرام و اجساد زاد — بم و زیری از پرده بیرون فتاد
عناصر ز مستی خبردار شد — موالید از خواب بیدار شد
اثرهای عرض خیال شهود — بسیط و مرکب به هم وانمود
جهت‌ها معین شد از بی‌جهت — صفت‌ها پدید آمد از بی‌صفت
یکی رفت در عرض چندین دویی — منی محو شد در هجوم تویی
خیالات بی‌رنگی آمد برون — به درس شهود تحیّر فسون
ز یک جوهر اقدس بی‌قصور — عدم خانهٔ نُه عرض یافت نور
ز مرآت اشکال برخاست رنگ — عیان شد زهر شکل صد موج رنگ
همه در تمنای کسب کمال — همه حیرت اندوز بزم وصال
همه قطره‌ها سیل عزم فرات — همه وضع‌ها پرفشان سوی ذات
به یک گردش جام حیرت اثر — زخود رفت هریک به رنگ دگر

بـــه یک جـــلوهٔ فـــیض پـــیرمغان　　شـــد ایـــن جـــمله اسـرار مستی عـیان
در عـــیش مـــیخانه مـــفتوح شـــد　　قدح، دل سـبو، جسـم و مـی، روح شـد

گزیده از: *محیط اعظم*، ص ۱۵-۲۰

تجلّی و فیض

گـفت ایـن پـیکر چـو سیم تـابناک
زاد در انـــــدیشهٔ یـــزدان پـــاک
بـــــاز بـــی‌تابانه از ذوق نـــمود
در شـــبستان وجـــود آمـد فـرود

کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۹۳

عارفان از دیدگاهی دیگر همهٔ پدیده‌های پیدا و نـهان هسـتی را، داد و دهش‌هـای گـنج پـنهان هستی یعنی خداوند می‌دانند و بر این پایه آنچه را «تجلّی» می‌نامند، گاه نیز «**فیض**» می‌خوانند و آن را به دو گونهٔ «**اقدس**» و «**مقدس**» بخش می‌کنند. از این دیدگاه: آن روز که یکی بود یکی نبود، (= کان الله و لم یکن معه شیء) خداوند از این روی که گنجینه و سرچشمهٔ هـمهٔ کـمال‌ها و جمال‌ها از جمله جود و بخشش، و داد و دهش بود و این‌ها همه ویژگی ذات او بود ــ و آنچه ویژگی ذات چیزی است پیوسته در کار است (= الذاتی لایتخلف)ـ از همان ازل، داد و دهش از چشمهٔ بخشش او ریزان و جوشان بود و از این ریزش و جوشش و داد و دهش بود که نخست، پیکرهٔ پندارین (= صورت علمی) پدیده‌های هردو جهانِ پیدا و پنهان (= غیب و شهادت) یعنی اعیان ثابته پدیدار شدند. پیکره‌های پندارینی که تنها ویژگی آن‌ها گدایی و پذیرندگی (= استعداد و قابلیت) بود. اینان که آنک تنها هستی‌ای پندارین و علمی و بالقوّه و یگانه بـا هسـتیِ خـدا داشتند و هنوز جامهٔ هستی عینی و جدا و بـالفعل نـپوشیده بـودند، بـه گـدایـانی تـهیدست می‌مانستند که برای پذیرش و دریافت هستیِ جدا و بالفعل، دست‌ها به سوی خدا دراز کـرده بودند و به زبان بی‌زبانی از او می‌خواستند تا به داد و دهش خویش دستشان پر سازد و جامهٔ هستی‌شان پوشاند. از این‌جا بود که داد و دهش او ریـزش و جـوششی دیگـر کـرد و بـه ایـن پیکره‌های پندارینِ بالقوّهٔ برهنهٔ بی‌مایه، جامهٔ هستی پوشاند و وجود بالفعل بخشید و مایه و پایه داد.

عارفان فیض و ریزش نخست راکه پیامد آن پدیداری پیکره‌های پندارین پدیده‌ها یعنی اعیان ثابته بود «**تجلّی اول**» و «**فیضِ اقدس**» گفته‌اند؛ و دومین راکه پیامد آن پدیداری پدیده‌های پیدا و پنهان جهان بود «**تجلّی دوم**» و «**فیض مقدس**» نامیده‌اند. باری او با یک بـخشش گـدایـانی

تهیدست (= اعیان ثابته) پدید آورد و با بخششی دیگر این تهیدستان را مایه و سرمایه داد؛ به گفتهٔ مولانا:

آن یکی جودش گدا آرد پدید   و آن دگر بخشد گدایان را مزید[۱]

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۲۷۴۹

به دیگر سخن فیض یعنی جوشش و ریزش و داد و دهشِ همواره و بی‌گسستِ جلوه‌های جمال و جلال و نمودهای حسن و کمال خداوند؛ جلوه‌ها و نمودهایی که در چهرهٔ جهان و پدیده‌های آن نمودار شده‌اند. این فیض و جوشش اگرچه یکی و یگانه است و گسست و پیوست ندارد، اما عارفان برای نشان دادن آشکارتر چگونگی آن، از دیدگاهی اعتباری و پندارین برای آن، دو ریزش، دو مرحله و دو فرود، پنداشته‌اند:

۱ـ نخست فیض و ریزشی که پیامد تجلّی او بر خویشتنِ خویش بود و دیدن خود در آیینهٔ خود. از این تجلّی بود که صفات، اسماء و اعیان ثابته، تعیّن و تشخّص یافتند و پدیداری پذیرفتند و هرکدام آیینه‌ای شدند تا حضرت هستی چهرهٔ خویش را در آن‌ها به تماشا بنشست و خویش را در پیکرهٔ پندارین و علمی پدیده‌ها (= اعیان ثابته) بر خویش نمودار ساخت.

این فیض و ریزش، و داد و دهش را «فیض اقدس» نام داده‌اند، از این روی که از هرگونه کثرت و چندگانگی پیراسته است، تا آن‌جا که دهندهٔ فیض و گیرندهٔ آن نیز از هم جدا و گسسته نیستند؛ زیرا گیرنده و پذیرنده، هستی پندارین پدیده‌ها یعنی اعیان ثابته‌اند که خود نمودهای دانش خداوندند و پیداست که هستی دانش و دانسته با دانا (= علم و معلوم با عالم) یکی و یگانه است و از هم جدایی و گسستگی ندارند.

۲ـ دوم فیض و ریزشی است که پیامد جلوه‌گری خداوند بر صفات و اسماء است. از این جلوه‌گری است که پیکره‌های پندارین پدیده‌ها (= اعیان ثابته) از علم به عین، از پنداری به پیدایی و از پیوستگی به گسستگی فرو می‌ریزند و با پیکرهٔ پیدای (= هستی عینی) خویش آیینه‌هایی برای نموداریِ خداوند می‌شوند و خداوند، خویش را در پیکرهٔ پیدا و خارجی آن‌ها نمودار می‌سازد و خود در پس این پیداها پنهان می‌گردد.

این فیض و ریزش را «فیض مقدس» نام داده‌اند، از این روی که به پیراستگی و قداست فیض اقدس نیست، چون گیرندهٔ فیض و دهندهٔ آن از هم‌جدایی و گسستگی یافته‌اند.

---

۱. «شارحان مثنوی جود اولین را عبارت از فیض اقدس و ظهور اعیان در مرتبهٔ علم الهی، وجود دوم را عبارت از فیض مقدس که اعطاء وجود است، فرض کرده‌اند» (← شرح مثنوی شریف، ج ۳ ص ۱۱۴۴)؛ «به گفتهٔ فاتح (از شارحان مثنوی) جود حق دو نوع است: ۱ـ جود اقدس یا فیض اقدس که فقیر را به وجود می‌آورد و او را سبب می‌شود که احساس نیاز کند؛ ۲ـ جود یا فیض مقدس که هر آنچه را او استعداد دریافت آن را دارد به او عطا می‌کند» ← (شرح مثنوی نیکلسون، ج ۱، ص ۳۸۷).

«فیض مقدس» را که با آن پدیده‌ها از غیب به شهادت می‌آیند، می‌توان با مثال زیر آسان‌تر دریافت: اتاقی را پیش چشم آورید که چیزهای فراوانی در آن هست، اما تاریکی نمی‌گذارد آن‌ها را از هم بازشناسیم و جدا جدا ببینیم، زیرا چیزها در تاریکی از دید ناپیدایی یکی و یگانه‌اند؛ اما چون اتاق روشن شود، چیزهای درون آن هریک به رنگ و رویی جدا از دیگری خود را نشان می‌دهد، پس این روشنایی است که چیزهای نادیدنی در تاریکی را نمودار و دیدنی می‌سازد. تجلّی نیز همین گونه است، نوری است که آنچه را در غیب هستی، نهفته و ناشناخته است، پدید می‌آورد و پدیدار می‌سازد[۱].

گفتنی است که «فیض اقدس» را «**تجلی غیبی**» نیز نامیده‌اند؛ از این روی که در این تجلی و فیض، جلوه‌گر و جلوه، و دهنده و گیرنده، همه هنوز در پرده‌اند و بخشش و دهش و گیرش و پذیرش، همه پنهانی و در پرده انجام می‌گیرد، هنوز پردهٔ غیب فرو نیفتاده و چیزی آفتابی و آشکار نشده؛ همان‌گونه که «فیض مقدس» را «**تجلی شهادی**» گفته‌اند، از این روی که با این تجلی پرده‌های غیب می‌درد و هستی‌های بالقوّهٔ نهفته در آن، پیدایی می‌پذیرد.

برای آشکاری و استواری بیشتر، یادکرد سخن پاره‌ای از عارفان و عرفان‌پژوهان بجا می‌نماید:

الفیض الالهی ینقسم بالفیض الاقدس و الفیض‌المقدس، و بالاول تحصل الاعیان‌الثابتة و استعدادتها الاصلیة فی‌العلم، و بالثانی تحصل تلک الاعیان فی الخارج مع لوازمها و توابعها.

قیصری، داوود، *مطلع خصوص‌الکلم فی معانی فصوص‌الحکم*، ص ۴۵

فبالفیض الاقدس الذی هوالتجلّی بحسب اولیةالذات و باطنیّتها یصل الفیض من حضرة الذات الیها (=الاسماء) و الی الاعیان دائماً، ثم بالفیض المقدس الذی هو التجلی بحسب ظاهریّتها و آخریّتها و قابلیة الاعیان و استعدادتها یصل الفیض من الحضرة الالهیة الی الاعیان الخارجیة.

همان، ص ۵۰

الفیض الاقدس عبارة عن التجلّی الحبّی الذاتی الموجب لوجود الاشیاء و استعدادتها فی الحضرة العلمیه ثم العینیة ... و الفیض المقدس عبارة عن التجلیات الاسمائیة الموجبة لظهور ما تقتضیه استعدادات تلک الاعیان فی الخارج[۲].

همان، ص ۱۶۳

---

۱. برگرفته از: *المعجم الصوفی*، ص ۲۶۱.

۲. این عبارت با اندک تفاوت مثلاً «ثم الفعلیة» به جای «ثم العینیة» در *نقدالنقود* سید حیدر آملی که همراه با *جامع الاسرار و منبع الانوار* او چاپ شده (ص ۶۸۲) نیز آمده است.

الفیض الاقدس هو تجلّی الذات الاحدیة لنفسها فی صور جمیع‌الممکنات التی یتصور وجودها فیها بالقوة، فهو اول درجة من درجات التعینات فی طبیعة وجودالمطلق و لکنها تعینات معقولة لا وجود لها فی عالم الاعیان الحسیة بل هی مجرد قوابل للوجود او الصور المعقولة للمکنات التی یطلق علیها ابن عربی اسم «الاعیان الثابتة» للموجودات... اما الفیض المقدس و هوالذی یوصف عادة باسم التجلّی الوجودی او تجلی الواحد فی صورة الکثرة الوجودیة، فهو ظهور اعیان الثابتة من العالم المعقول الی العالم المحسوس او هو ظهور ما بالقوة فی صورة ما بالفعل و ظهور موجودات الخارجیة علی نحو ماهی علیه فی ثبوتها الازلی... و کما قلنا ان الفیض الاقدس هو تجلّی الحق لذاته فی الصور المعقولة للکائنات، نستطیع ان نقول هنا انّ الفیض المقدس هو تجلّی الحق فی صور اعیانها فهو بذلک الدرجة الثانیة من درجات التعین فی طبیعة الوجود المطلق.

تعلیقات فصوص الحکم، ج ۲، ص ۹

ان للحق تجلّیین: تجلّی غیب و تجلّی شهادة، فتجلیه فی الغیب هو تجلیة لذاته فی ذاته فی‌الصور المعقولة لاعیان الممکنات و هذه هی حضرة الاسماء و الفیض الاقدس ... و تجلیه فی‌الشهادة، هو ظهوره فی صور اعیان الممکنات فی العالم الخارجی و هوالفیض المقدس.

همان، ص ۱۴۵

حضرت ذوالجلال و الاکرام جواد علی الاطلاق و فیاض علی الدوام است، نخست به حسب فیض اقدس به صورت استعدادات و قابلیات تجلّی فرمود و خود را در مرتبهٔ علم به رنگ همهٔ اعیان نمود، پس از آن به فیض مقدس اعیان را علی قدر استعداداتهم خلعت وجود بخشید و لباس هستی پوشانید. فالقابل لایکون الا من فیضه الاقدس و المقبول الا من فیضه المقدس:

آن یکی جودش گدا آرد پدید   و آن دگر بخشد گدایان را مزید

نقدالنصوص، ص ۱۱۸

حضرت حق را ـ سبحانه ـ دو تجلّی است: یکی تجلّی علمی غیبی که صوفیه تعبیر از آن به «فیض اقدس» کرده‌اند و آن عبارت از ظهور حق است ـ سبحانه ـ ازلاً در حضرت علم بر خودش به صور اعیان و قابلیات و استعدادات ایشان؛ و دوم تجلّی شهادی وجودی که تعبیر می‌شود به فیض مقدس و آن عبارت است از ظهور وجود حق ـ سبحانه ـ منصبغ به احکام و آثار اعیان و این تجلّی ثانی مترتب بر تجلی اول است و مظهر است مر کمالاتی را که به تجلی اول در قابلیات و استعدادات اعیان اندراج یافته بود.

لوایح، لایحهٔ ۳۶، ص ۱۰۷

تجلّی و نفس رحمان

چون کاینات جمله به بوی تو زنده‌اند
ای آفتاب سایه زما بر مدار، هم
دیوان حافظ، ص ۳۷۷

داستان تجلّی و فیض، یعنی چگونگی آفرینش و پیدایی پدیده‌های هستی، در زبان عرفان «نَفَس **رحمان**» نیز خوانده شده است. این دیدگاه بر این پایهٔ تمثیلی بنیاد گرفته که نَفَس (= دم زدن) از یکسو بنیان و بنیاد سخن و کلام است و همین نفس است که در فرایندی ویژه آنگاه که از دستگاه گویایی و گذرگاه‌های آن از گلو تا لب می‌گذرد، دگرگونی‌هایی می‌پذیرد و در پیکرهٔ شنیداری واج‌ها، واژه‌ها و گویه‌ها (= حروف، کلمات و جملات) پدیدار می‌گردد؛ از سوی دیگر دم زدن و نفس برآوردن، ابزاری برای اندوه‌زدایی و دلگشایی نیز هست و در اندوه‌زدگان و به ستوه آمدگان، به گونهٔ «آه» بیرون می‌خزد و همراه بیرون خزیدن خود، اندوه اندوه‌داران را می‌کاهد و سبکبارشان می‌کند.

از دیدگاه عارفانی چون ابن‌عربی، آفرینش نیز گونه‌ای دم‌زدن و نفس برآوردن است: نفس زدن خدای رحمان[۱] و دم زدن اوست که در پیکرهٔ حروف و واژه‌های وجودی پدیدار شده است و از این‌جاست که هریک از پدیده‌های هستی را «کلمه» نامیده‌اند: کلمهٔ خدا؛ و همهٔ جهان هستی را «کتاب»: کتابی تکوینی که با نفس رحمان تقریر و بیان شده است، در برابر قرآن‌که کتاب تدوینی است.[۲] حتی این دو کتاب را حقیقتی یگانه دانسته‌اند که در دو پیکره نمودار شده‌اند و گفته‌اند: اگر

---

۱. گویا ابن عربی و همرایان او از این روی آفرینش را «نفس» شمرده‌اند، که خداوند آفرینش روح در کالبد آدم یا روح‌بخشی به او را با واژهٔ «نفخ» (= دمیدن) بیان کرده است: «و نفخت فیه من روحی» (= از روح خود در او دمیدم). و نفخ، دمیدن و بیرون دادن نفس است. اینان چگونگی روح‌بخشی به آدم یعنی نفخ و نفس را رمز و نمادی از آفرینش همهٔ هستی شمرده‌اند و آن را «نفس رحمان» خوانده‌اند. ← تعلیقات ابوالعلاء عفیفی بر فصوص، ۳۳۴/۲).

۲. «یستعمل شیخ الاکبر (ابن عربی) لفظ «کلمة» ... و یقصد بها الموجود، فکل موجود هو کلمة من کلمات الله، لانه المظهر الخارجی لکلمة التکوین «کن». یقول: «و لیست کلمات الله سوی اعیان الموجودات» (فصوص ۲۱۱/۱)؛ «فالموجودات کلها کلمات الله التی لاتنفد فانها عن «کن» و «کن» کلمة الله» (فصوص ۱۴۲/۱)؛ «فالوجود کلّه حروف و کلمات و سور و آیات فهو القرآن الکبیر» (*الفتوحات المکیة*، ۱۶۷/۴).

المعجم الصوفی، ص ۹۷۶.

«والمراد بالکلمة ... فی عرف التحقیق عبارة عن هیأة اجتماعیة حرفیة من حروف النفس الرحمانی، پس بر این تقدیر، همهٔ موجودات، کلمات الله باشند کماقال سبحانه: «قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی» و موجودات را از آن سبب «کلمات» خوانند که مشابهتی دارد به کلمات لفظیة انسانیة، چه اعیان موجوده عبارت است از تعینات

←

پدیده‌های هستی در پیکرهٔ حروف و کلمات در آیند، چیزی جز قرآن نخواهد بود، و اگر حروف و کلمات قرآن در پیکره‌های پدیده‌ها نمودار شوند، چیزی جز جهان نخواهد بود؛ در این باره سخنان شیخ محمود شبستری شنیدنی است:

به نزد آنکه چشمش بر تجلّی است — همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروف است — مراتب همچو آیات وقوف است
از او هر عالمی چون سوره‌ای خاص — یکی زو فاتحه و آن دیگر اخلاص
نخستین آیتش عقل کل آمد — که در وی همچو بای بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور — که چون مصباح شد در غایت نور
سیم آیت در او شد عرش رحمان — چهارم آیهٔ کرسی همی خوان
پس از وی جرم‌های آسمانی است — که در وی سورهٔ سبع مثانی است
نظر کن باز در جرم عناصر — که هریک آیتی هستند باهر
پس از ایشان بود جرم سه مولود — که نتوان کرد این آیات معدود
به آخر گشت نازل نفس انسان — که بر ناس آمد آخر ختم قرآن

مجموعهٔ آثار، گلشن راز، ص ۷۵

این دیدگاه، قرآن را نیز پشتوانه دارد که هم پاره‌ای از پدیده‌های هستی را «کلمه» خوانده است، چون:

انما المسیح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته:
همانا که مسیح پسر مریم پیک خداست و کلمهٔ او.

سورهٔ *نساء*، آیهٔ ۱۷۱

و هم چگونگی آفرینش را با «کلمه» پیوند داده است ــ کلمهٔ «کن» که:

انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون:
امر و آفرینش او چون چیزی را بخواهد جز این نیست که به او می‌گوید: باش و او بی‌درنگ می‌باشد[1].

سورهٔ *یس*، آیهٔ ۱۱۷

واقعه در نفس رحمانی که عبارت از انبساط وجود و امتداد اوست به سبب مرور او بر مراتب، چنان که کلمات لفظیة عبارت از تعینات واقعه در نفس انسانی به واسطهٔ مرور او بر مخارج».

نقد النصوص، ص ۸۳.

۱. نیز نظیر آن در چندین جای دیگر، چون: بقره، ۱۱۷؛ آل عمران، ۴۷، ۵۹؛ انعام، ۷۳؛ نحل، ۴۰؛ مریم، ۳۵؛ غافر، ۶۸.

از دیگر سو، گفتیم نفس برآوردن، ابزار اندوه‌زدایی و دلگشایی است. براین پایه، از دیدگاه عارفان، آن روز که یکی بود یکی نبود، گنج جمال و کمال حضرت خداوند، در پرده‌ها و پوشه‌های غیب، پوشیده و پنهان بود، (کنت کنزاً مخفیاً...) و همین پوشیدگی و پنهانی، حسن و جمال ذات و صفات او را به اندوه اندوده بود؛ زیرا «پریرو تاب مستوری ندارد» و حسن و جمال، پوشیدگی و ناشناختگی را برنمی‌تابد و اگر زمینهٔ ظهور و جای جلوه‌گیری نیابد تا حسن خویش بر نظربازان و دیده‌وران بنماید و بر عاشقان و خریداران ناز و دلال بفروشد، گرفتار رنج و اندوه می‌شود و به دام درد و داغ درمی‌افتد، که:

هرچه را خوب و خوش و زیبا کنند　　از برای دیدهٔ بینا کنند

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۲۳۸۳

خداوند، اندوه ذات و صفات خویش را از پوشیدگی و پنهانی، دید و شوق و شور وبی‌تابی آن‌ها را برای پرده‌دری و جلوه‌گری نگریست، رحم و مهرش[1] نپسندید تا آن‌ها را در اندوه رها کند و در درد و داغ فروگذارد؛ از این بود که دم زد، نفس کشید، جلوه کرد، پرده بر آنان درید، آشکارشان ساخت و از اندوه پنهان ماندگی، رهایشان نمود.

برای آشکاری و استواری بیشتر، گزیده‌هایی از سخن عارفان و عرفان‌پژوهان شنیدنی است:

النفس الرحمانی هو الوجود الاضافی الوحدانی بالحقیقة المتکثرة بصور المعانی التی هی الاعیان و احوالها فی الحضرة الواحدیة، سمّی به تشبیهاً بنفس الانسان المختلف بصور الحروف مع کونه هواءً ساذجاً فی نفسه، و نظراً الی الغایة التی هی ترویح الاسماء الداخلة تحت حیطة الاسم الرحمن عن کربها و هو کمون الاشیاء فیها و کونها بالقوة کترویح الانسان بالنفس:

نفس رحمان همان وجود اضافی (= هستی وابسته به خدا) است که گرچه حقیقتی یگانه دارد، در چهره‌های گونه‌گون پدیداری پذیرفته است؛ چهره‌های گونه‌گونی که همان اعیان ثابته‌اند، نیز ویژگی‌های اعیان ثابته که همه در حضرت واحدیّت نهفته‌اند. آن را از این روی نفس نامیده‌اند که نفس نیز هرچند در چهره‌های گونه‌گون واج‌ها و واژه‌ها (= حروف و کلمات) نمودار می‌گردد، ذاتی یگانه دارد و هوای ساده‌ای بیش نیست. راز دیگر این نامگذاری این است که اسما و حقایقی که در دایرهٔ نام رحمان نهفته بودند و در آن‌جا هستی‌ای بالقوّه داشتند و از این نهفتگی و بالقوّگی در رنج و اندوه بودند، بدان نفس آشکار شدند و از اندوه درآمدند. همان‌گونه که

---

۱. از این‌جاست که این «نفس» را نفس رحمان یا نفس رحمانی نامیده‌اند؛ زیرا پیامد رحم و مهر خداوند است. «فنسب النفس الی الرحمان لانه رحم به ما طلبته النسب الالهیه من ایجاد صور العالم» (*فصوص الحکم*، ۱۱۲/۱).

آدمی نیز با نفس کشیدن و دم زدن اندوه‌گشایی می‌کند.

اصطلاحات الصوفیه، ص ۹۴

النفس عبارة عن الجوهر الذی تفتحت فیه صور الوجود باجمعها و هو یحتویها بالقوّة کما یحتوی نفس الانسان جمیع ما یصدر عنه من کلمات و حروف:

نفس جوهری است که چهره‌های همهٔ پدیده‌ها در آن پدیداری یافتند. جوهری که همهٔ پدیده‌ها را بالقوّه در خود داشت. همان گونه که نفس آدمی همهٔ سخنان او را در خود دارد.

المعجم الصوفی، ص ۱۰۶۴

النفس عبارة عن الوجود العام المنبسط علی اعیان الموجودات ... و قد اضیف النفس الی اسم الرحمن ... لانّ من معانی الرحمة عند ابن عربی منح الاشیاء الوجود و اظهارها بالصور التی تظهر فیها، فبالنفس الرحمانی اظهر الحق الوجود او ظهر فی صوره فنفّس عن الکرب الذی کان فی باطنه، لان النفس فیه تفریح عن المکروب:

نفس، هستی فراگیری است که همهٔ پدیده‌های جهان را فراگرفته است ... که گاه به رحمان افزوده می‌گردد و نفس رحمان خوانده می‌شود. زیرا یکی از معانی رحمت از دیدگاه ابن‌عربی بخشش هستی به چیزهاست و آشکار ساختن آن‌ها در چهره‌هایی که اینک دارند؛ بر این پایه خداوند هستی را با نفس رحمانی پدید آورد و یا به دیگر سخن، خود در چهرهٔ آن‌ها جلوه نمود و به این شیوه از اندوهی که در درون داشت درآمد، چرا که از ویژگی‌های نفس اندوه‌گشایی است.

تعلیقات فصوص، ۱۲۸/۲

ان جوهر العالم النفس الرحمانی الذی ظهرت فیه صور العالم:

جوهر جهان همان نفس رحمان است که پدیده‌ها در آن آشکاری یافته‌اند.

الفتوحات‌المکیّه، ج ۳، ص ۴۵۲

المادة التی ظهرت فیها کلمات الله التی هی العالم، هی نفس الرحمان:

مایه و ماده‌ای که کلمات خدا یعنی جهان و پدیده‌هایش در آن پدیدار شدند، همانا نفس رحمان است.

همان، ۶۵/۴

توانایی که در یک طرفة العین ‌‌ ‌ ز کاف و نون پدید آورد کونین
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد ‌ ‌ فراوان نقش بر لوح عدم زد...
از آن دم گشت پیدا هر دو عالم ‌ ‌ و زان دم شد هویدا جان آدم
جهان خلق و امر از یک نفس شد ‌ ‌ که هم آن دم که آمد بازپس شد

مجموعهٔ *آثار* شبستری، *گلشن‌راز*، ص ۶۷

یعنی از آن نفس رحمانی که افاضهٔ وجود اضافی به صور معانی که اعیان ثابته‌اند می‌نماید و از علم به عین و از غیب به شهادت می‌آورد، هردو عالم ... به تجلی شهودی حق ظهور یافتند. این ظهور حق را در صور مظاهر کونیه «نفس رحمانی» گفته‌اند، تشبیه به نفس انسان کرده که چنانچه نفس انسانی فی‌نفسه هوای ساذج است و چون به مخارج حروف می‌رسد، متلبّس به لباس صور حروف می‌گردد، ذات احدیت که منزه از کثرت است، چون در مراتب مظاهر امکانیه تجلّی می‌نماید، به جهت اظهار اسماء و صفات به لباس کثرات متلبّس می‌شود.

شرح گلشن‌راز، ص ۶

۲. تجلی عرفانی (= شناختی)

پیش از این گفتیم تجلّی روی و سویی به جهان‌بینی عرفانی (= عرفان نظری) دارد و روی و سویی به شناخت‌شناسی عرفانی (= عرفان عملی)؛ آنچه تاکنون گفته آمد، گزارشی بود از «تجلّی» در جهان‌بینی عرفانی و از دیدگاه عرفان نظری و در پیوند با «قوس نزول» که «تجلّی وجودی» نام داشت و اینک گزارشی از تجلّی در شناخت‌شناسی عرفانی و از دیدگاه عرفان عملی و در پیوند با «قوس صعود» که «تجلّی عرفانی» یا «تجلّی نوری» خوانده می‌شود:

از این دیدگاه رهرو سالک که بر این است تا با سیر و سفری سربالا (= قوس صعود) از خاک به خدا رود و به خانهٔ نخستین خویش بازگردد، آنگاه که «مقامات تبتّل تا فنا» را پله پله تا ملاقات خدا درمی‌نوردد، و راه وصال و وصول به حقیقت هستی راگام به‌گام و منزل به منزل می‌پیماید و پیش می‌رود، به هنگام رهروی در رهگذار روانی و روحانی خویش به‌گونه‌ای روزافزون دید و دریافتی دیگر می‌یابد؛ با پدیده‌های درونی (=حالات) و برونی دیگرگونی آشنا می‌شود؛ دل و دیده‌اش، و گوش و هوشش و دیگر ابزارهای دریابنده‌اش (= حواس) به چیزهایی تازه و نویافته باز می‌شود؛ جور دیگر می‌بیند؛ جور دیگر می‌شنود؛ جور دیگر می‌یابد و جور دیگر می‌شود؛ همان‌گونه که چیزهای دیگر می‌بیند؛ چیزهای دیگر می‌شنود و چیزهای دیگر می‌یابد ــ چیزهایی که تاکنون خود نمی‌دیده و نمی‌شنیده و نمی‌یافته، و دیگران نیز که در این راه گام ننهاده‌اند و آن‌ها را نیازموده‌اند، نمی‌بینند و نمی‌شنوند و نمی‌یابند ــ و در یک سخن، رهرو سالک به این شیوه، به شناختی شگرف و شیرین و دیگرگون دست می‌یابد.

این یافته‌های تر و تازه و شگرف و شیرین که روزافزون نیز هستند و همراه با پیش‌روی‌ها و فراروی‌های روانی و روحانی رهرو، شگرف‌تر و شیرین‌تر نیز می‌شوند، از دیدگاه عارفان جلوه‌های خدا هستند که در آینهٔ دل و جان رهرو باز می‌تابند و روی می‌نمایند و شناخت و شعور او را دیگرگون و روزافزون می‌سازند.

آنان بر این باورند که خداوند (= حقیقت هستی) سرچشمهٔ نور و روشنایی است، خورشیدی است که پیوسته در پرتوافکنی و هماره در تابندگی است؛ ذات او می‌تابد و از تابش و تجلّی آن، صفات و اسماء او جلوه‌گر می‌شوند و این صفات و اسماء که خود پیامد و پرتو تابش ذاتند، نیز می‌تابند و از تابش و تجلّی آن‌ها پیکره‌های پندارین و پیشینی پدیده‌هایی که سپس‌ها هستی خواهند پذیرفت (= اعیان ثابته) پدیداری می‌پذیرند و جلوه‌گر می‌شوند و این پیکره‌های پندارین و پیشینی که خود پرتو و پیامد صفات و اسمای اویند، نیز چراغ‌هایی هستند که می‌تابند و از تابش آن‌ها پدیده‌های پیدا و پنهان هستی جلوه‌گر می‌شوند و جهان را پدیدار می‌سازند. از این روی همهٔ هستی جلوهٔ جمال و کمال خداست و پیامد و پرتو تجلّی و جلوه‌گری او؛ این گونه پدیده‌ها پرتو و پیامد اعیان ثابته‌اند؛ اعیان ثابته پرتو و پیامد اسماء و صفاتند؛ اسماء و صفات پرتو و پیامد ذاتند و ذات نیز چون نور است و نهاد نور، تابندگی است، هماره و پیوسته در تابش و جلوه‌گری است؛ جلوه‌هایی که گاه درونی و پنهان و «برخود»اند، و گاه بیرونی و پیدا و بر دیگران.[1] تجلّی درونی و بر خود (= فیض اقدس) را تجلّی ذات و صفات می‌گویند، زیرا پیداست که ذات و صفات چیزی بیرون از آن چیز نیست و تجلّی برونی و بر دیگران (= فیض مقدس) را «تجلّی فعلی» یا «تجلّی افعال» می‌نامند، از این‌رو که فعل و کار یک چیز بیرون از خود او نمودار می‌گردد.

باری، حقیقت هستی که خورشیدی درخشنده است و نهادی نورانی دارد، پیوسته و هماره از درون و برون در تابش و تجلّی است:

گل خندان که نخندد چه کند　　عَلَم از مشک نبندد چه کند
مه تابان بجز از خوبی و ناز　　چه نماید چه پسندد چه کند

کلیات شمس، ج ۲، ص ۱۶۶

اما هر دید و دلی توان دریافت و شایستگی شناخت و شکار این جلوه‌ها را ندارد؛ مگر نه این‌که خورشید بی‌دریغ بر همه چیز، بر سنگ و خاک و کوه و دشت و دره و در و دیوار و ... می‌تابد، اما تنها آب و آینه است که تابش خورشید را در خود می‌پذیرد و خود به رنگ او درمی‌آید و او را جلوه‌گر می‌سازد، نه سنگ و خاک؛ خورشید خدا نیز پیوسته در جلوه‌گری و هماره در تابندگی است، اما تنها دید و دل‌هایی که با عشق و ایمان و رهروی چون آب و آینه از رنگ و زنگ زدوده و پیراسته شده‌اند، جایگاه آن جلوه‌ها و نمایشگاه آن نمودها می‌شوند و چون درک و دریافت و گوش و هوش نیز دارند، به آن جلوه‌ها و پرتوها، شعور و شناخت نیز می‌یابند

---

۱. آشکار است که از دید عرفانی و برپایهٔ «وحدت وجود» بازگشت «تجلی بر دیگران» نیز، «تجلی بر خود» است، چون هر چه هست اوست و جلوه‌های او، و این بخش‌بندی نسبی و دیدگاهی است.

و به این‌گونه، دید و درکی فراتر به دست می‌آورند. اما دل‌های آلوده و زنگ گرفته و دیده‌های فرسوده و رنگ‌باخته، سنگ و خاک‌هایی هستند که از آن همه جلوه‌های خورشید جز گرمی نمی‌بینند و توان دریافت و بازتافت و به قول مولانا «غمّازی» (= نشانگری) آن‌ها را ندارند:

عشق خواهد کین سخن بیرون بود　　آینه غمّاز نبود چون بود
آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست　　زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۴

این دل و دیده‌های چون آب و آینه، زلال و زدوده‌اند که بسته به اندازهٔ زلالی و زدودگیشان برهرچه می‌نگرند، نمود و نشان او و یا خود او را می‌بینند و می‌یابند. به جایی می‌رسند که آنچه را خود می‌کنند (= افعال و اعمال خود) یا دیگران می‌کنند (= افعال و اعمال دیگران) آشکارا کار (= فعل) او می‌بینند، می‌بینند سخنی که از زبان آنان یا دیگران برمی‌آید؛ کاری که از دست آنان یا دیگران برمی‌خیزد؛ بارانی که از ابر فرو می‌بارد؛ میوه‌ای که از درخت برمی‌آید؛ فروغی که از ستاره می‌تابد؛ خنکایی که از نسیم می‌ریزد؛ سوزشی که از آتش می‌خیزد؛ دردی که با دارو بیهوده می‌پذیرد؛ خانه‌ای که با زمین‌لرزه فرو می‌خوابد؛ رهروی که در دام ابلیس در می‌افتد و ... گرچه در دید همگان سخنگو آن کس است؛ بارنده باران است؛ تابنده ستاره است؛ سوزنده آتش است؛ ویران‌کننده، زمین لرزه است؛ درمان بخش دارو است؛ رهزن ابلیس است و ... اما عارف رهرو با دید و دریافتی که یافته است در همهٔ این نمونه‌ها و در هر نمونهٔ دیگری که کاری ازکسی یا چیزی سر می‌زند، آشکارا می‌بیند که گوینده، بارنده، تابنده، سوزنده و ... اوست. اوست که با زبان گوینده، می‌گوید؛ در سیمای ابر می‌باراند؛ در صورت ستاره فروغ می‌بخشد؛ در پیکرهٔ آتش می‌سوزاند؛ در چهرهٔ دارو درمان می‌بخشد و حتی به دست ابلیس ره می‌زند و ... چسان و چگونه؟ این دیگر آزمودنی و یافتنی است نه گفتنی و بافتنی.

این‌گونه شعور و شناخت عارفانه یعنی همهٔ کارها را کار او (= خدا) دیدن، و جز او کننده و فاعلی نشناختن، همان است که در زبان عارفان از یک دید «**تجلّی افعالی**» و از دیدی دیگر «**فنای افعالی**» (= توحید افعالی) نام گرفته، همان‌گونه که «**محاضره**» نیز خوانده شده است.

گاه از این نیز درمی‌گذرند و هر صفت و حالتی را در هرکسی یا چیزی، نه صفت و حالت آن‌کس یا آن‌چیز، که ویژگی و صفت او (= خدا) می‌بینند؛ تری آب، زیبایی گل، شکوه کوه، بی‌کرانگی دریا، سبزی چمن، شیرینی شهد، تلخی دارو، سختی سنگ، سردی برف، دانش دانایان، داد دادگران، دلال دلداران، ناز خوب‌رویان و ... را نه چون همگان ویژگی‌ها و صفات همین موصوف‌ها، که ویژگی‌ها و صفات او می‌بینند؛ می‌بینند که شیرینی شهد، شیرینی اوست و شکوه کوه شکوه او و سبزی چمن سبزی او و دانش دانایان دانش او و ناز خوبرویان ناز او و حتی تلخی دارو تلخی او.

این دید و دریافت عارفانه یعنی همهٔ صفت‌ها را صفت او دیدن، همان است که از یک دیدگاه «**تجلّی صفاتی**» و از دیدگاهی دیگر «**فنای صفاتی**» (= توحید صفات) نام گرفته، همان‌گونه که گاه «**مکاشفه**» نیز خوانده شده است.

گاه از این نیز فراتر می‌روند و دید و دلی می‌یابند که جز او (= خدا) چیزی نمی‌یابند و نمی‌بینند، چونان کور رنگانی که همه چیز و همه رنگ را به یک رنگ مثلاً آبی می‌بینند و در دید آنان دیگر زرد و سرخ و سفید و سیاه و بنفش و ... جایی و معنایی ندارند. اینان نیز کور رنگانی می‌شوند که تنها او را می‌بینند و جز او چیزی به دید آنان نمی‌آید و در چشم آنان نمی‌نشیند؛ به هرچه می‌نگرند، او را می‌بینند؛ به هر سو رو می‌کنند، با او رویارو می‌شوند و می‌گویند:

بــه دریـا بـنگرم دریـا تـو بـینم   به صحرا بنگرم صـحرا تـو بـینم
به هرجا بنگرم کوه و در و دشت   نشــان از قـامت رعـنا تـو بـینم

دیوان باباطاهر، ص ۳۶

بر هرچه بـنگرم تـو پـدیدار بـوده‌ای   ای نانموده رخ تو چه بسیار بـوده‌ای

اینان دید و دیده‌ای شه‌شناس دارند که شاه هستی (= خداوند) را در هر پوشش و پیرایه‌ای و در هر جبّه و جامه‌ای، در جامهٔ گل و بلبل، آب و آتش، صحرا و دریا، یار و دیار، سنگ و ستاره و ... ببینند، می‌شناسند و این روپوش‌ها رهزن آنان نمی‌شود:

مرد می‌باید که باشد شـه‌شناس   گر ببیند شاه را در صد لباس[1]

منطق‌الطیر، ص ۸

این‌گونه حال و هوای عارفانه و دید و دریافت یگانه، یعنی جز او را ندیدن و از هرچیز جز او چشم دوخته بودن را از یک دیدگاه «**تجلّی ذاتی**» و از دیدی دیگر «**فنای ذاتی**» (= توحید ذات) گفته‌اند، همان‌گونه که گاه «**مشاهده**» نیز خوانده‌اند.

یادآوری

نامگذاری حالت‌های یاد شده گاه به تجلّی و گاه به فنا، که هردو پشت و روی یک سکّـه‌انـد، برخاسته از دو دیدگاه است؛ گاه از بالا به پایین نگریسته‌اند و دید و دریافت‌های سه‌گانهٔ یاد شده را بازتافت جلوه‌هایی دیده‌اند که از بالا به پایین (= قوس نزول) فرو می‌تابند و در دیـد و دل عارف خانه می‌گیرند و به او شناخت و شعوری و دید و درکی ویژه می‌بخشند؛ از این دیدگاه، دهندگی آن‌ها را «تجلّی» نامیده‌اند و به سه گونهٔ ذاتی، صفاتی و افعالی بخش کرده‌اند.

---

۱. گزارش دیگری از این بیت، به‌گونهٔ زیر، در خاطر دارم:

دیده‌ای خواهم که باشد شه‌شناس   تـا شـناسد شـاه را در هـر لبـاس

گاه نیز از پایین به بالا نگریسته‌اند و حالت‌های سه‌گانهٔ یاد شده را پیامد بالاگرایی و فراروی رهرو عارف دیده‌اند که هنگام فراروی و اوج‌گیری، دامن از خاک و خاکیان برمی‌چیند و گام به گام، دل از همه چیز برمی‌گیرد، کم کمک بدان‌جا می‌رسد که پایه به پایه همه چیز، همهٔ فعل‌ها، همهٔ صفت‌ها و همهٔ ذات‌ها در چشم او نیست (= فانی) می‌گردد، رنگ‌ها بی‌رنگ می‌شود، کثرت‌ها جامهٔ وحدت می‌پوشد، چندگونگی‌ها و چندگانگی‌ها یگانه می‌گردد. از این دیدگاه این حالت‌ها را «فنا» و «توحید» (=یگانه‌سازی) نامیده‌اند و به سه‌گونهٔ افعالی، صفاتی و ذاتی بخش کرده‌اند.

برای آشکاری و استواری بیشتر این حالت‌های سه‌گانه، از جامی بشنویم:

تجلّی سه قسم است: یکی «تجلی ذات» و علامتش ــ اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود ــ فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار، و آن را «صعقه» خوانند، چنان که حال موسی علیه السلام، که او را بدین تجلّی از خود بستدند و فانی کردند: «فلمّا تجلّی ربّه للجبل جعله دکّا و خرّ موسی صعقا» ــ و اگر از بقایای وجود فانی به کلی منخلع شده باشد و حقیقتش بعد از فنای وجود به بقای مطلق واصل گشته، به نور ازلی ذات ازلی را مشاهده کند، و این خلعتی است که خاص رسول را «ص» بخشیدند و شربتی است که خاصّه او را چشانیدند، و از صبابات (= ته‌مانده‌های) این جام، جرعه‌ای در کام جان خواص متابعان او چکانیدند.

قسم دوم از تجلّیات، «تجلّی صفات» است، و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلّی کند ــ از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت ــ خشوع و خضوع بود: «اذا تجلّی الله لشيٍ خشع له» و اگر به صفات جمال تجلّی کند ــ از رأفت و رحمت و لطف و کرامت ــ سرور و انس ...

قسم سوم «تجلّی افعال» است و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافات خیر و شر و نفع و بله بدیشان و استواء مدح و ذمّ و قبول و ردّ خلق بود؛ چه مشاهدهٔ مجرّد فعل الهی سالک را از اضافت افعال به خود معزول گرداند.

و اول تجلّی که بر سالک آید تجلّی افعال بود و آنگاه تجلّی صفات و بعد از آن تجلّی ذات؛ شهود تجلّی افعال را «محاضره» خوانند. و شهود تجلّی صفات را «مکاشفه» و شهود تجلّی ذات را «مشاهده».[1]

---

۱. *نقدالنصوص*، ص ۱۱۵

تجلّی و وحدت شهود

آنچه را عارفان «**وحدت شهود**» نامیده‌اند، نیز نام و نشان دیگری است که از دیدی دیگر بر «تجلّی» و «فنا» بویژه برترین پایهٔ آن یعنی تجلّی و فنای ذاتی نهاده‌اند و آن را در برابر «وحدت وجود» برساخته و به‌کار برده‌اند و از آن‌جا که گاه کسانی این هردو را ــ که هرچند با یکدیگر پیوستگی و پیوندی دارند، دو چیز جداگانه از هم‌اند ــ با یکدیگر می‌آمیزند و از هم باز نمی‌شناسند و این خود زمینه‌ساز کژفهمی و کژخوانیِ سخن و سرود پاره‌ای از بزرگان می‌شود؛ اینک اندکی بدان‌ها می‌پردازیم و با هم می‌سنجیمشان:

«وحدت شهود» که می‌توان آن را «یگانه‌بینی» و «تک‌نگری» نامید، رسیدن رهرو سالک است «به جایی که بجز خدا نبیند»[۱]؛ به جایی که بر هرچه بنگرد، جلوهٔ جمال او بیند و به هر سو رو کند، با او رویارو شود. به سخن دیگر به آن‌جا رسد که دید و دیدارش (=شهود = دیدن) کانونی شود و بر دیده و پدیده (=مشهود = مرئی = آنچه دیده می‌شود) میخکوب و متمرکز گردد، چنان‌که جز همان یک چیز، چیزی نبیند و همهٔ چیزهای دیگر از دیدرس شهود و دیدار او گم شود و از چندبینی به تک‌بینی فرا رود.

پیداست که وحدت شهود به این معنی پیامد «فنا» است ــ فناهای سه‌گانهٔ یاد شده ــ و فنا خود پیامد آموزش‌ها و آزمون‌های ویژه‌ای است که رهرو سالک به رهنمونی پیری راه رفته و راهدان، و به همراهی همت او، در فرایندی عارفانه می‌آزماید و با این آزمون‌هاست که پیراستگی می‌پذیرد؛ زدوده و زنگارگرفته می‌شود؛ از بند تن و چنگ من می‌رهد؛ از صددلگی به یک دلگی می‌رسد؛ از کثرت‌ها و چندی‌های افعالی، صفاتی و ذاتی آزاد می‌شود؛ از چندبینی و چندرویی بیرون می‌خزد؛ دید و دریافت‌هایش همسو و تکسو می‌شود؛ نظر و نگرش بر یک نگار، و دید و دلش بر یک دلدار، کانونی و متمرکز می‌گردد و تا چنین نکند و با فرایند فنا فراتر نرود و از چنگ چندی و بند بسیاری نرهد و نظر و نگری تکسو و کانونی نیابد، هرگز به پایگاه بلند «بجز از خدا ندیدن» نخواهد رسید که این میوه جز از درخت فنا نمی‌روید و این درخت جز آن چشم، آبشخوری نمی‌شناسد.

از آنچه گفته آمد، آشکار شد که «وحدت شهود» گونه‌ای شناخت و شعور شهودی، و آزمونی روانی است و از این روی شخصی و خصوصی، نه گونه‌ای جهان بینی و باور فلسفی یا عرفانی و از این روی همگانی و عمومی؛ اما وحدت وجود که پیشتر به گستردگی از آن سخن گفته‌ایم، گونه‌ای جهان بینی و باور فلسفی ــ عرفانی است؛ این باور که هستی یگانه و تک مصداق است

---

۱. برگرفته از این بیت سعدی:

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

کلیات، قصاید، ص ۹۸

و هیچ‌گونه کثرت راستین و حقیقی در آن راه ندارد و کثرت‌ها و چندی‌هایی که در چشم ما می‌نشیند، همه پنداری، سایه‌ای و آینه‌ای است[۱]؛ و پیداست که پیامد چنین باوری ناگزیر (=الزاماً) وحدت شهود و تک‌بینی نیست. چه بسا کسانی بر پایهٔ این باور هستی را یگانه و کثرت‌ها را پنداری بدانند و درستی آن را با برهان فلسفی و شیوه‌های عقلانی نیز استوار دارند، بی‌آن‌که خود با آزمونی روانی وحدت شهود و تک‌بینی را آزموده باشند؛ همان‌گونه که وحدت شهود و تک‌بینی نیز ناگزیر (الزاماً) با باور وحدت وجود همواره همراه و همسوی و برخاسته از آن نیست. چه بسا کسانی در آزمون‌های عرفانی خویش با رسیدن به فنا، وحدت شهود و تک‌بینی را بیازمایند، بی‌آن‌که چون از آن آزمون‌ها به درآیند و چشم بر چندی‌ها بگشایند، از دید جهان بینی تک‌گرا باشندو به وحدت وجود باور داشته باشند.

افزون بر این وحدت شهود و تک‌بینی چه بسا در پاره‌ای از تک‌بینان، پیامد عشق و اشتیاق است که چون پرشور و شتاب و فزون و فراوان گردد، بر جان و دل و شعور و شناخت عاشق چیرگی می‌یابد، چنان‌که چشم او را از دیدن هر چیز جز یار فرو می‌پوشد و این البته بدین معنی نیست که جز یار چیز دیگری هستی نیز ندارد.

با این همه، از یک دیدگاه، تک‌بینی و تک‌گرایی یعنی وحدت شهود و وحدت وجود، پیوندی آن چنان پر و پیمان و استوار دارند که می‌توان آن‌ها را پشت و روی یک سکه شمرد و یکی را برخاسته از دیگری و دیگری را بر گفتهٔ (=تفسیر و توجیه) آن دیگری دانست.

برخاستگی وحدت وجود از وحدت شهود این‌گونه است که گویا نخستین کسانی که این باور را پذیرفته و پرورانده‌اند و در پیش دیگران نیز نهاده‌اند، نخست از پی آزمون‌هایی عرفانی و عشقانی (=کشف و شهود)، خود وحدت شهود و تک‌بینی را آزموده بودند، و در این آزمون‌ها پدیده‌های فزون و فراوانی که جهان را انباشته‌اند، چون سراب و سایه بی‌پایه و بی‌مایه دیده بودند. درست چون خفتگانی که آنچه در خواب می‌بینند، بی‌هیچ گمان و دودلی درست و راست می‌پندارند و چون از خواب برمی‌خیزند، به پوشالی و پنداری آنچه دیده‌اند، پی می‌برند؛ و یا چون بندیان مادرزاد افلاطون[۲] که پس از سال‌ها پندارپرستی چون توانستند رو برگردانند و پشت‌سر خویش را ببینند، تازه دریافتند که آنچه تاکنون می‌دیده‌اند و بی‌هیچ دودلی راست می‌پنداشته‌اند، سایه و سرابی بیش نبوده است.

---

۱. سایه‌ای و آینه‌ای یعنی آنچه چون سایه و تصویر در آینه «نیست هست‌نما» باشد و از هستیِ عینیِ جداگانه بی‌بهره. به یادداریم که تک‌گرایان (=وحدت وجودیان) کثرت‌ها را چون سایه و تصویرِ در آینه «نیست هست‌نما» می‌شمرند.

۲. دربارهٔ بندیان غار افلاطون ← دورهٔ *آثار افلاطون* ۱۱۲۹/۲؛ *تاریخ فلسفهٔ غرب*، ۲۴۹/۱؛ *تاریخ فلسفه*، ۲۲۶/۱؛ *حکمت سقراط و افلاطون*، ص ۱۰۸.

این آزمون‌های تک‌بینانه و وحدت شهودانه نیز چونان بیدار شدن خفتگان و رها شدن بندیان غار، زمینه شد تا کسانی به باور وحدت وجود راه یابند و تک‌گرا گردند و این باور را که خود آزموده بودند، برای دیگران نیز بازگویند و با نمونه و نظیر و برهان و دلیل بکوشند تا آن را که آشکارا اندیشه گریز و باورستیز است، استوار و باورپذیر فرانمایند.

از این گفته‌ها این نیز آشکار شد که اگر وحدت وجود از یک دید (چگونگی پیدایی) برخاسته از وحدت شهود است، از دیدی دیگر (چگونگی پرورش) بویژه در سخنان محیی‌الدین ابن عربی و پیروان او، برگرفته یعنی تفسیر و توجیه وحدت شهود نیز هست؛ به دیگر سخن، وحدت شهود که پدیده‌ای آزمونی و روانی در عرفان عملی است، در عرفان نظری در چهرهٔ نگره و نظریهٔ «وحدت وجود» نمودار می‌شود.

از سوی دیگر برخاستگی وحدت شهود و تک‌بینی از وحدت وجود و تک‌گرایی، از این‌جاست که دید و دریافت‌های درونی بیشتر بازتافت هستی‌های بیرونی است. یعنی آنچه در بیرونِ ما در جهان عینی و خارجی هست، در آینهٔ درونِ ما می‌تابد و جهان ذهنی و علمی ما را می‌سازد. از این روی اگر شناخت از هر روی و سوی درست انجام گیرد، ناگزیر علم با عین و ذهن با ظاهر برابر خواهد بود. بر بنیاد این قانون شناخت شناسیک، شناخت هستی در باریک‌ترین و استوارترین شیوه یعنی شناخت شهودی و عرفانی، ناگزیر سر از وحدت وجود و یکتاگرایی برخواهد آورد؛ زیرا اگر وحدت وجود و یکتاییِ هستی راست است و چندبینی پیامد احولی و آسیب‌هایی از این دست در ابزار یا شیوهٔ شناخت است، آنکه با شیوهٔ درست و ابزاری درست به شناخت هستیِ یگانه روی آرد، ناگزیر هستیِ یگانه (=وحدت وجود) را یگانه خواهد دید (=وحدت شهود).

با چشمپوشی از این نکتهٔ درست، گفتنی است که وحدت شهود خاستگاه‌های دیگری نیز می‌تواند داشته باشد؛ برای نمونه همان‌گونه که پیشتر گفتیم می‌تواند برخاسته از شدت و شتاب عشق و اشتیاق باشد و یا برخاسته از نگاه و نگرشی سنجشی: سنجش هستی وابسته و طفیلی و فرعیِ دیگر پدیده‌ها با هستیِ نابسته (=ناوابسته) و اصیل خداوند.

برپایهٔ این نظر و نگر اگر دیگر پدیده‌ها بهره‌ای از هستی نیز داشته باشند، چنان نمودی ندارند که در برابر هستیِ یکپارچه، شدّت و شوکت و شکوه خداوند به شمار آیند. شمعک‌هایی آن‌چنان کم‌فروغ یا بی‌فروغند که دربرابر خورشید پرفرّ و فروغ خدا نمی‌توانند خودی نشان دهند، انگار که نیستند. بیت‌های زیر از سعدی گزارشگر همین نظر و نگرند که می‌توان آن را از یک دید، وحدت وجودی نرم و اندیشه‌پذیر شمرد، البته وحدت وجودی اعتبار و پنداری، نه راستین و حقیقی:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست　　بر عارفان جز خدا هیچ نیست

توان گفتن این با حقایق شناس | ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند | بنی‌آدم و دیو و دد کیستند
پسندیده پرسیدی ای هوشمند | بگویم گر آید جوابت پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک | پری آدمی‌زاده دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند | که با هستی‌اش نام هستی برند
عظیم است پیش تو دریا به موج | بلند است خورشید تابان به اوج
ولی اهل صورت کجا پی برند | که ارباب معنی به ملکی درند
که گر آفتاب است یک ذرّه نیست | وگر هفت دریاست یک قطره نیست
چو سلطان عزّت علم برکشد | جهان سر به جیب عدم درکشد

بوستان، ص ۱۰۹

مگر دیده باشی که در باغ و راغ | بتابد به شب کرمکی چون چراغ
یکی گفتش ای کرمک شب فروز | چه بودت که بیرون نیایی به روز
ببین کآتشی کرمک خاکزاد | جواب از سر روشنایی چه داد
که من روز و شب جز به صحرا نیم | ولی پیش خورشید، پیدا نیم

همان، ص ۱۱۰

تجلّی با دیدی دیگر و دوباره

پژوهشگر نامدار و روشمند مصری عثمان یحیی ــ که ازکوشاترین عرفان‌پژوهان روزگار ماست و بویژه بر نگاشته‌ها و اندیشه‌های محیی‌الدین چیرگی و آشنایی بسیار و بایسته‌ای دارد ــ بر کتاب ارجمند محیی‌الدین *التجلّیات الالهیه* دیباچه‌ای خواندنی نوشته و در آن «تجلّی» و گونه‌های آن را همراه با نمودارهایی، بایسته و شایسته پژوهیده است. مایلم ترجمه و گزارش بخش‌هایی از آن را پیشکش خوانندگان کنم:

«تجلّی» در دید ابن عربی پیوند استواری دارد با دیدگاه او دربارهٔ «هستی»، «شناخت» و «آزمون‌های روحی ـ عرفانی». و به سخنی رساتر، تجلّی بنیاد نگرش ابن‌عربی است دربارهٔ «هستی»، «شناخت» و «آزمون‌های آزادی».[1] از دید او هستی، شناخت و آزمون‌های آزادی چیزی نیستند جز پیامدی از پیامدهای تجلّی‌های خدایی و آینه‌هایی برای نموداری و آشکاری آن‌ها. از این‌جا می‌توان دریافت که ارزش و اهمیت نظریه و نگرهٔ «تجلّی» از دید ابن عربی در سه میدان یاد شده تا چه پایه و مایه‌ای است.

---

۱. آزمون آزادی (= التجربة التحریریة) حالت‌ها و آزمون‌هایی روحی ـ عرفانی است که رهرو سالک به هنگام رهروی می‌آزماید و از پی آن‌هاست که از بند من و دام تن رهایی می‌یابد و به آزادی و آزادگی عرفانی دست می‌یابد.

۱. تجلّی وجودی

تجلّی‌های وجودی (= آفرینشی) مظاهر و نمودارهایی هستند برای همهٔ کمال‌های بی‌حدّ و مرزی که حقیقت هستی (= حق) آن‌ها را در خویش دارد و حق سرچشمهٔ جوشان پایان ناپذیری از کمال و جمال است. او گنجی پنهان است که دوستدار آشکاری و شناختگی است. حق در ذات و نهاد خویش چونان «زیبایی» پوشش گریز و خواستار پیدایی و آشکارگی است و چونان «عشق» دوستدار داد و دهش و بخشندگی، و تجلّی‌های او چیزی نیستند جز نمود و نمون‌های کمال و جمال او در گسترهٔ نمایشگاه هستی.

تجلی‌های وجودی از دیدگاه کلّی از سه گونه «= سه حضرت» بیرون نیستند: حضرت ذات، که از این دید تجلّی ذاتی خوانده می‌شوند؛ حضرت صفات، که از این دید تجلّی وجودی صفاتی نام دارند؛ و حضرت افعال، که از این دید تجلّی وجودی فعلی نام گرفته‌اند. این بخش‌بندی سه گانه از این‌جاست که طبیعتِ حق ذات است و صفات و افعال.

تجلّی‌های وجودی ذاتی حق، جلوه‌گری‌های اویند به خویش، بر خویش و از خویش (بنفسه لنفسه من‌نفسه) جدای از هرگونه مظهر و صورتی. جهان و جایگاه این تجلّی‌ها یعنی افق ویژه‌ای که این جلوه‌ها از آن‌جا برمی‌خیزد و در آن‌جا نمودار می‌شود «عالم احدیت» است. در این عالم است که ذات حق برهنه از هر اسم و رسمی و هر نعت و صفتی نمودار می‌شود. عالم احدیت، عالم ذات حق است از این دیدگاه که «سرّالاسرار» و «غیب‌الغیوب» و پنهان پنهان پنهان است، همان‌گونه که جلوه‌گاه تجلّی‌های ذاتی نیز هست؛ یعنی آیینه‌ای است که حقیقت مطلق هستی در او می‌تابد.

و تجلّی‌های وجودی صفاتی، جلوه‌گری‌های حق‌اند به خویش بر خویش در آیینهٔ اسماء و صفات خویش و عالم و افق این تجلّی‌ها «عالم وحدت» است. در این عالم است که حقیقتِ هستیِ مطلق با فیض اقدس از غیب‌الغیوب بیرون می‌آید و در پیرایهٔ کمال اسماء و صفات و در آینهٔ آن‌ها نمودار می‌شود، همان‌گونه که در این «عالم وحدت» است که پدیده‌های هستی در چهره‌های پندارین و پیشینیِ خویش یعنی «اعیان ثابته» نمودار می‌شوند.

و تجلّی‌های وجودی فعلی یا افعالی، جلوه‌گری‌های حق‌اند به خویش بر خویش در آیینهٔ پدیده‌های پنهان و پیدای هستی و عالم و افق این تجلّی‌ها «عالم وحدانیت» است. در این عالم است که ذات، صفات و افعالِ حقیقتِ مطلقِ هستی، با فیض مقدّس نموداری می‌پذیرد. به دیگر سخن، در این عالم، حق خویش را در چهره‌های پیدا یا پنهان، حسّی یا فراحسّی، شخصی یا نوعیِ پدیده‌های هستی نشان می‌دهد.

بنابراین حق ــ و حق یگانه است ــ هم سرچشمه و خاستگاه تجلّی‌های وجودی است و هم مظهر و نمودار و چهره و پیکرهٔ آن‌ها. آیا جز این است که این‌ها همه در فلک ذات و صفات و

افعال می‌چرخند؟ پس نه از عدم برآمده‌اند و نه به عدم باز می‌گردند.

و اگر چنین است که حق هم خاستگاه تجلّی‌هاست و هم نمودار و پیکرهٔ آن‌ها، پس تجلّی‌ها فعل مطلق‌اند و بیرون از دایرهٔ مطلق نیستند؛ یعنی از او با او و به سوی اویند، هم در سطح ذات هم در سطح صفات و هم در سطح افعال.

و از آن‌جاکه افق و عالم تجلّی‌های سه‌گانهٔ ذاتی، صفاتی و افعالی در عالم احدیت، وحدت و وحدانیت است، ناگزیر هر اندازه نیز نمودارها و پیکره‌های بیرونی و آثار و پیامدهای وجودی تجلّی‌ها فزون و فراوان گردد، از یگانگی برآمده‌اند و با یگانگی نموداری پذیرفته‌اند و به یگانگی باز می‌گردند؛ یعنی این فزونی و فراوانی به یگانگی هستی (=وحدت وجود) آسیبی نمی‌رساند.

۲. تجلّی عرفانی (=نورانی)

از دیدگاه ابن‌عربی، اندیشهٔ تجلّی ویژهٔ آفرینش نیست، بلکه با شناخت نیز پیوندی استوار دارد. از دیدگاه او تجلّی سرچشمهٔ همهٔ گونه‌های شناخت: حسی، فکری و روحی است؛ همان‌گونه که زمینه‌ساز پروردگی و شکفتگی آن‌ها. ابن عربی تجلّی‌ها را حقایقی ازلی و صوری جاودان می‌داند که پرتو آن‌ها در آینهٔ قلب و عقل می‌تابد و از این تابش شناختی یقینی، ذوقی و زنده پدید می‌آید.

در پیوند با ذهن و ضمیر انسان و سرنوشت نهایی او، هستی را با شناخت پیوستگی استواری است. گرامی‌ترین چیز در انسان همانا قلب و عقل اوست، آن چنان که می‌توان گفت: قلب و عقل همه چیز آدمی است و هستی حقیقی قلب و عقل نیز چیزی جز شناخت نیست. قلب چیزی نیست جز عرفان که همواره تودرتوی آن می‌تابد، و عقل چیزی نیست جز معرفت که پیوسته لا به لای آن می‌فروزد؛ پس قلب از دیدگاه وجودی همان عرفان است و عقل همان معرفت.

ابن عربی تجلّی را از این دیدگاه که سرچشمهٔ شناخت و معرفت است، این‌گونه گزارش می‌کند: «التجلّی هو ما ینکشف للقلب من انوارالغیب» (= تجلّی همان است که از پی انوار غیبی بر دل آشکار می‌شود) و این تعریف، حقیقت معرفت، ابزار آن و موضوع آن را از دیدگاه ابن عربی بخوبی نشان می‌دهد. براین پایه، شناخت انکشاف و آشکار شدن حقیقت و چیستی چیزی در دیدگاه عارف است و این انکشاف و آشکارگی به زبان رمز پیامد کنار زدن پرده یا پرده‌های (= حجاب) قلب است و کنار زدن پرده‌ها نیز پیامد فضل و فیض خداست و این فیض و فضل نیز چیزی نیست جز تابش انوار غیبی در درون دل آدمی.

آنچه گفته آمد می‌تواند چگونگی پیوند و پیوستگی حقیقت هستی و حقیقت شناخت را آشکار سازد و پرسش‌های حیرت‌انگیزی از این دست را پاسخ گوید که حلقهٔ پیوند هستی با

شناخت چیست؟ در دل عارف چگونه شناخت به هستی دگرگونیِ می‌پذیرد؟ و نیز در دل او چگونه هستی به شناخت بدل می‌شود؟

حلقهٔ پیوند هستی و شناخت و مرکز پیوستگی آن‌ها نور است. با نور است که طبیعت معرفت در دل عارف به هستی بدل می‌شود و هستی به معرفت دگردیسی می‌پذیرد و آنگاه لطیفه‌های غیبی در دل عارف از پرده بیرون می‌آید و حقایق چیزها در چهره‌های ابدی خود در دید او پدیدار می‌گردد.

نور آنگاه که بر آینهٔ دل فرو می‌تابد، پخش و بخش می‌شود، همان‌گونه که تجلّی‌های وجودی نیز پخش و بخش می‌شوند و هر یک از بخش و بهرهای آن، گونهٔ ویژه‌ای از شناخت روحی از پی می‌آورند؛

نخستین نور، نوری است که ابن عربی آن را «نورالانوار» می‌نامد، نوری که پیامد تجلّی‌هایِ ذاتیِ حقیقتِ مطلقِ هستی است. این گونه تجلّی‌های ذاتی را ابن عربی گاه «سبحات محرقه» (=پرتوهای سوزنده) می‌نامد، از این رو که هر پدیده‌ای در برابر هول و هیبت آن‌ها می‌سوزد و می‌افسرد.

پرتوها و ریزش‌های «نورالانوار» را هیچ‌یک از اندام‌های شناسایی جز «سِرّ» نمی‌تواند پذیرا شود و «سرّ» ابزاری یا توانی آسمانی و غیبی و ناآفریده است که در نهاد آدمی به ودیعت نهاده شده و آدمی از راه آن به دو عالم ملکوت و جبروت راه می‌یابد.

تجلّی‌های «نور الانوار» است که حقیقت مطلق هستی را در فراترین مظاهر و نمودارها، پدیدار می‌سازد. همان‌گونه که زمینه‌ساز و زایندهٔ شناخت یقینی در برترین پایه در دل آدمی می‌گردد؛ یقین و شناختی که «حقّ‌الیقین» نام گرفته، یعنی یقینی که از راه ذوق و یافت و آزمون‌های درونی به دست می‌آید.

گونهٔ دیگری از نور، نورهایی است که آن‌ها را «انوارالمعانی» نامیده‌اند. خواستهٔ ابن عربی از «اَنوارالمعانی» پیامدها و آثار ویژه‌ای است که از پرتوِ تجلیاتِ وجودیِ صفاتی در دل عارف پدید می‌آید، و همین نورهاست که پرده از چهرهٔ حقیقتِ مطلقِ هستی در پیکرهٔ صور عقلی ازلی که ابن‌عربی آن‌ها را «اعیان ثابته» می‌نامد، برمی‌دارد و این، «قلب» آدمی است که پرتوها و ریزش‌های انوار معانی را می‌پذیرد، و از رهگذر همین‌هاست که آدمی با چشم قلب حقیقت هستی را در عالم وحدت می‌نگرد و پیوند هر پدیده و پرورده‌ای را با پرورنده و «ربّ» خود آشکارا می‌بیند، و از همین تجلّیات انوار معانی در دل است که گونهٔ ویژه‌ای از معرفت یقینی با نام «عین‌الیقین» به دست می‌آید؛ یعنی یقینی که زادهٔ مشاهده و عیان است.

و سرانجام گونهٔ سوم نور که «انوارالطبیعة» نام دارد و در عرف ابن‌عربی مقصود از آن‌ها شناخت‌هایی است که از پیِ تجلّی‌های وجودی افعالی در فکر آدمی پدید می‌آید؛ و در

این‌جاست که عارف و فیلسوف در دستیابی به شناخت و بررسی پدیده‌های هستی از دیدگاه پیدایی و پروردگی آن‌ها و از دیدگاه پیدایش و فرسایش آن‌ها هم‌سمت و سو می‌شوند. جز این‌که عارفِ حق‌جو این شناخت‌ها را تابش‌هایی آسمانی و آن‌سویی می‌شمارد، نه پدیدارهایی زمینی و این‌سویی و از این‌جاست که او در نمایشگاه پیدای هستی (= جهان مادی) پرتو هستی‌های ناپیدای آن‌سویی را می‌جوید و می‌بیند و در صفحه صفحه کتاب عالم کثرت، حروف نورانی (= الحروف‌العالیات) عالم وحدانیت را می‌نگرد و می‌خواند.

پیامد تجلّی‌های الهی با تجربه‌های روحی و «آزمون‌های آزادی» رهرو سالک نیز پیوندی استوار دارند؛ زیرا در پرتو همین تجلی‌هاست که رهرو سالک می‌تواند راه خویش را گام به گام بپیماید، از دام «احوال» درآید، در دامن «منازل ابطال» بیاساید و در «مقامات صدیقان» فراپیش رود.

شناخت‌های روحی که بر دل و درون رهرو سالک فرو می‌ریزد، حقایقی جاودان‌اند که از چشمه‌های حق مطلق فرو می‌جوشند و دل و جان رهرو را غرق غبطت و بهجت و سرشار سرور و شادی می‌سازند و روح کمال و قداست در او می‌دمند و می‌ریزند؛ در سراسر هستی او، در اندیشه‌اش، در اراده‌اش، در حسّش، در وجدانش، در عواطفش و در خواسته‌هایش نفوذ می‌کنند و ریشه می‌دوانند و او را یکپارچه به نیرویی از نور و تابش و شعله‌ای از فروغ و آتش دیگرگون می‌کنند و این‌جاست که آدمی نمونه‌ای زنده می‌گردد از پاکی و پیراستگی، و صفا و آراستگی، و فدا و خودباختگی.

احوال، منازل و مقامات که بنا و بنیاد و مبنا و معنای پیکرهٔ «ولایت عرفانی»اند، از دیدگاه ابن‌عربی، پیامد تجلّی‌های الهی‌اند: هم تجلّی‌های وجودی و هم تجلّی‌های عرفانی و نورانی.

«احوال» پدیده‌هایی روانی و وجدانی‌اند که رهرو سالک به هنگام رهروی (= سیر و سلوک) آن‌ها را می‌آزماید و می‌یابد. چیزهایی مانند وجد، بسط، قبض، صحو، سکر و ... که در درون رهرو پدیدار می‌شوند اما پایدار نمی‌مانند، چونان برق می‌آیند و می‌روند. با این همه برای رهرو سالک در آزمون‌های آزادی، بایستگی دارند؛ زیرا با پدیداری آن‌هاست که ویژگی‌های «فانی» و ناپایدار بنده از ویژگی‌های «باقی» و پایدار خدا جدایی می‌پذیرد، «باقی» پایدار می‌ماند و «فانی» فنا می‌پذیرد.

و «منازل» خانه‌های خدایی در دیار یارند و غرفه‌های نورانی در بهشت دیدار. آن‌ها «قصر حقیقت»اند که رهرو سالک از پی راهی دور و دراز و کوششی سخت و کارساز، در آن پناه می‌گیرد و آرامش و آسایش می‌یابد و آن را سرشار از نور و سرور و شناخت و شعور می‌بیند.

و «مقامات» که آخرین پله از نردبان ولایتند، مرتبه‌هایی معنوی و درجه‌هایی درونی و روحانی هستند که ارزانی رهرو سالک می‌شوند و او با تجربه‌های دینی و آزمون‌های

آزادی، بدان دست می‌یابد و بلکه با آن‌ها یگانه می‌شود.

از دیدگاه ابن عربی «فنا» برترین «حال» است و «بقا» برترین «منزل» و «یقین» برترین «مقام» و هریک از آن‌ها سه گونه مظهر و نمودار دارد. همان‌گونه که میان آن‌ها و تجلّی‌های الهی خـواه تجلّی‌های وجودی و خواه تجلّی‌های نوری ـ عرفانی پیوندی استوار هست.

□ «فنا» مرگی معنوی است که ـ البته به گونه‌ای حقیقی ـ همین که رهرو سالک بخواهد، آن را می‌چشد و می‌آزماید؛ فنا برترین «حال» است، همان‌گونه که آخرین نیز؛ با فناست که آدمی از هر چیز جز خدا که خواستهٔ راستین اوست، برهنه و گسسته (=مجرد) می‌گردد و از هر آلایشی پاک و پیراسته می‌شود.

فنا در آزمون‌های روانی و زندگی روحانی رهرو در سه چهره نمودار می‌شود: فنای افعالی، فنای صفاتی، و سرانجام فنای ذاتی.

گفتنی است که فنا با چهره‌های سه‌گانه‌اش تنها کوششی سلبی و منفی نیست، فانی شدن و برهنه گشتن است از چیزهایی که خود فانی‌اند و نمی‌پایند و از این روی دلبستگی را نمی‌شایند؛ به سخن روشن‌تر، فنا، رها شدن از جز خداست و خدا موضوع و مبنای برتر هر حق و خیر و جمال است. بنابراین «فنا» از این دیدگاه که حالی معنوی است، خواستار این است که خواهنده و دارندهٔ این حال کوششی کلان و کانونی و پیگیر در پیش گیرد و بـا آن هـرگونه بـند و بست و حجاب و حایلی را که در برابر خواسته‌های حقیقی او هست، چه در افعال او، چه در صفات او و چه در ذات او، از پیش بردارد و خویش را از آن‌ها رها سازد.

و پیداست که برای رسیدن به چنین پایگاهی رهرو سالک باید هرچه هشیارتر و بیدارتـر، رفتار، گفتار و پندار، و درون و برون خود را بپاید و خود را از هر چه نمی‌باید بپیراید و چنین است که در پرتو این حالت معنوی ویژه، آدمی آینه‌ای صاف و صیقلی می‌شود و انوار خدایی با همهٔ فرّ و فروغش در آن باز می‌تابد.

□ و اما «بقا»، بقا زیستن با خدا، به خدا، در خدا و برای خداست؛ بقا برترین منزل در دیار یار است. بقا نیز دارای سه چهره است که هر یک از آن‌ها با یکی از تجلّی‌های وجودی یا عرفانی پیوند دارد.

ـ نخستین مظهر و نمودار بقا، بقای افعالی است. در این پایگاه است که فعل بنده با فعل خدا یگانه می‌شود، بلکه فعل بنده به فعل خدا، با همهٔ نظم و نظام و گسترش و دوامـی کـه دارد، دگردیسی می‌پذیرد.

این گونه بقا، در سطح تجلیات وجودی، پیامد تجلّی افعالی خداست و در سطح تجلیات عرفانی، پرتو انوار طبیعت است.

ـ و دومین مظهر و نمودار بقا، بقای صفاتی است. بقای صفاتی یعنی یگانگی صفات بنده با

صفات خدا، بلکه دگردیسی صفات بنده به صفات خدا، با همهٔ کمال، سزاواری و جاودانگی آن‌ها. در این منزل معنوی دل آدمی آینه‌ای صاف و صیقلی می‌شود که صفات خدای بزرگ در آن و از آن باز می‌تابد. همان‌گونه که پیش از این منزل، در منزل افعالی، نیروهای ارادی او ابزاری شایسته، رام و فرمان‌پذیر می‌شود برای تحقّق خواسته‌های خدا در جهان و شئون شگفت آن در زندگی.

این گونه بقا، در سطح تجلیات وجودی، پیامد تجلّی صفاتی خداست و در سطح تجلیات عرفانی، پرتو انوار معانی است.

ـ سومین و آخرین چهرهٔ بقا، بقای ذاتی است. در این پایگاه است که ذات بنده با ذات خدا یگانگی می‌یابد، بلکه ذات بنده در یگانگی، فرا رتبگی و گستردگی به ذات خداوندی دگردیسی می‌پذیرد. در این‌جاست که هستیِ روحی بنده چونان قطرهٔ غرقه در دریا، در هستی خدا فرو و فنا می‌شود؛ چنان که چون ببیند، جز به حق و با حق نمی‌بیند و چون بشنود، جز به حق و با حق نمی‌شنود و چون بخواهد، جز به حق و با حق نمی‌خواهد. و این بقا، برترین پایهٔ بقای عارفانه است و آخرین منزل از «منازل ابطال» در سفر سالکانه.

بقای ذاتی در سطح تجلیات وجودی، پیامد فضل و فیض تجلّی ذاتی خداست و در سطح تجلیات عرفانی، پرتو نورالانوار.

اما این‌که آدمی چگونه فناهای سه‌گانه را می‌آزماید و چگونه در فرجام فنا سر در دامن «بقا» می‌آساید و به سخنی ساده‌تر، رهرو سالک برای دستیابی به «فنا» از چه ابزاری بهره می‌جوید و برای سرنهادن در آغوش بقا، از کدام مرکب سواری می‌گیرد؛ ابن‌عربی، در پاسخ این پرسش‌ها می‌گوید: عشق و تنها عشق.

□ و اما «یقین»: یقین که برترین «مقام» است و پیکرهٔ ولایت عرفانی است و آزمون آزادی با آن کمال می‌پذیرد، همانند فضا و بقا سه چهره و درجه دارد:

ـ نخستین چهره و درجهٔ یقین «علم‌الیقین» است، یعنی یقینی که از علم به دست می‌آید؛ در این مرحله موضوع یقین که همان علم است و موضوع علم که همان یقین است، تنها در ذهن (= نفس) آدمی نقش می‌گیرد، و این نقش‌گیری نخستین نمودار یقین در زندگی روحی، و آخرین نمودار آن در زندگی فکری آدمی است.

این گونه یقین صوفیانه در سطح تجلیات وجودی، پیامد تجلّی افعالی خداست و در سطح تجلیات عرفانی پرتو انوار طبیعت.

ـ دومین درجه و چهرهٔ یقین، «عین‌الیقین» است، یعنی یقینی که از شهود و عیان برمی‌آید؛ در این مرحله، موضوع یقین تنها نقشی ذهنی نیست، بلکه در برابر عارف و نزد او حاضر است و علم شخص به آن، «علم حضوری» است و این دومین مظهر یقین در زندگی روحی آدمی است و

با این یقین است که عارفان اهل طریق از فیلسوفان و عالمان اهل فکر جدایی می‌پذیرند.

این گونه یقین عارفانه در سطح تجلیات وجودی برخاسته از تجلّی صفاتی خداست و در سطح تجلیات عرفانی، برخاسته از پرتو انوار معانی.

ــ و سومین درجهٔ یقین، «حق‌الیقین» است، یقین حقیقی و راستین که برخاسته از آزمون‌های کامل و ذوق‌های تام و تمام است و در آن مرحله موضوع یقین با دارندهٔ یقین یکی و یگانه است؛ در این‌جا معرفت (= موضوع یقین) به معروف، و معروف به معرفت دگرگونی می‌پذیرد. این‌جا دیگر سخن از نقش بستن موضوع معرفت در ذهن عارف یا حضور آن در پیش او نیست، سخن از تأثیر و تأثّر آن در ذات عارف است و دگردیسی آن‌ها به یکدیگر، و فانی شدن این در آن، و یکی شدن آن با این؛ و این یقین است که پایان راه و فرجام کوشش‌های آدمی در زندگی عقلی و روحی است.

این گونه یقین عارفانه در سطح تجلیات وجودی، پیامد فیض تجلّی ذاتی خداست و در سطح تجلیات عرفانی پرتو نورالانوار[۱].

***

اینک بحث و بررسی «تجلّی» را که اندکی به درازا نیز کشید، وامی‌گذاریم و دفتر غزل پارسی را می‌گشاییم تا پاره‌ای از بازتاب‌های آن را در سروده‌های پارسی بنگریم:

سنایی غزنوی

همانا به صحرا گذر کرده‌ای تو — که صحرا ز رویت گرفته است رنگی
زعکس رخ تو به هر مرغزاری — ز دیبای چینی گشاده است تنگی

دیوان، ص ۱۰۳۳

فریدالدین عطار

نور ایمان از بیاض روی اوست — ظلمت کفر از سر یک موی اوست
هر دو عالم، هیچ می‌دانی که چیست — هردو عکس طاق دو ابروی اوست
آن همه غوغای روز رستخیز — از مصاف غمزهٔ جادوی اوست
هم زمین از راه او گردی است بس — هم فلک سرگشته‌ای در کوی اوست

دیوان، ص ۷۸

چون جمالت صدهزاران روی داشت — بود در هر ذره دیداری دگر

---

۱. مقدمه *التجلیات الالهیه*، ص ۳۹ـ۱۹.

لاجـــــــرم هـــــر ذرّه را بـــنموده‌ای   از جـــمال خـــویش رخســـاری دگـــر
همان، ص ۳۲۴

پـــــر پـــرتو روی تـــوست عـــالم   لیکـــن چـــه کـنم مـــرا نـــظر نـــیست
همان، ص ۸۹

عـالم پـر است از تـو مـن غـایبم زغـفلت   تـو حـاضری ولیکـن مـن آن نـظر نـدارم
همان، ص ۴۲۵

خـــورشید هـــمه جـــهان گـــرفته   مـــن ســـوخته دل نـــظر نـــدارم
همان، ص ۴۲۵

ســر مــویی ز زلف خــود نـمودیم   جــهان را در بســی غــوغا نــهادیم
چـــو آدم را فـــرستادیم بـیرون   جــمال خــویش بـر صـحرا نـهادیم
مـباش احـول مسـمّا جـز یکـی نیست   اگـــرچـــه ایـن هـمه اسـما نـهادیم
همان، ص ۴۹۳

ای گـــرفته حسـن تـو هـر دو جـهان   در جـمالت خـیره چشـم عـقل و جـان
جان تـن جـان است و جـان جـان تـویی   در جـــهان جـانی و در جـانی جـهان
همان، ص ۵۱۸

گـــنج پـنهانی تـویی جـان و جـهان   جـــان شـــعاع تـو جـهان آثـار تـو
همان، ص ۵۵۶

جمله تویی به خود نگر جمله ببین کـه دایـما
هـجده هـزار عـالم است آیـنهٔ جـمال تـو
تـــا دل طـــالبانت را از تـو دلالتـی بـود
هرچه که هست در جهان هست همه مثال تـو
همان، ص ۵۵۹

ای خم چرخ از خم ابـروی تـو   آفـتاب و مـاه عکس روی تـو
همان، ص ۵۶۷

ای دو عـالم یک فـروغ از روی تـو   هشت جـنت خـاک‌بـوس کـوی تـو
همان، ص ۵۶۸

ای ذرّه‌ای از نـور تـو بـر عـرش اعـظم تـافته
از عرش اعظم درگـذر بـر هـر دو عـالم تـافته
آن ذرّه ذریّت شـده خـورشید خـاصیّت شـده
ســر تـا قـدم نـیت شـده بـر جـان آدم تـافته

اولاد پیدا آمده خلقی به صحرا آمده
پس بی‌محابا آمده بر بینش و برکم تافته

همان، ص ۵۷۸

مولانا جلال‌الدین

عالم چو کوه طور دان ما همچو موسی طالبان
هر دم تجلی می‌رسد بر می‌شکافد کوه را

کلیات شمس، ص ۱۳/۱

عالم چو کوه طور شد هر ذره‌ای پرنور شد
مانند موسی روح هم افتاد بیهوش از لقا

همان، ص ۲۷/۱

ملاحت‌های هر چهره از آن دریاست یک قطره
به قطره سیر کی گردد کسی کش هست استسقا

همان، ص ۴۰/۱

تو پاک پاکی از صورت ولیک از پرتو نورت
نمایی صورتی هردم چه با حسن و چه با بالا

همان، ص ۴۸/۱

ز نورافشان ز نورافشان نتانی دید ذاتش را
ببین باری ببین باری تجلّی صفاتی را

همان، ص ۴۹/۱

زعکس رخ آن یار در این گلشن و گلزار   به هر سو مه و خورشید و ثریاست خدایا

همان، ص ۶۱/۱

کدام حسن و جمالی که آن نه عکس تو است
کدام شاه و امیری که او گدای تو نیست

همان، ۲۹۷/۱

ماه خود برآسمان دیگر است   عکس آن ماه است در دریای چرخ

همان، ص ۳۰۳/۱

از عکس وی است ای جان گر چرخ ضیا دارد
یا باغ گل خندان یا سرو و سمن دارد

همان، ص ۶۰۴/۲

زد پــــرتو ســــاقییت بـــر ابـــر — کـــز عکس تــو ابــرها ســقا شــد
زد عکس صـــبوری تــو بــر کــوه — تسکـــین زمـــین و مـــتکا شــد
زد عکس بـــلندی تــو بــر چــرخ — مـــعنی تـــو صـــورت ســما شــد
از حسن تو خـاک هـم خـبر یـافت — شــد یــوسف خــوب و دلربـا شـد

همان، ص ۹۶/۲

خـنده از لطـفت حکـایت مـی‌کند — نـاله از قـهرت شکـایت مـی‌کند
ایـن دو پـیغام مـخالف در جـهان — از یکـــی دلبـــر روایت مـی‌کند

همان، ص ۱۵۸/۲

جهان چو آینه پرنقش تـو است امّـا کـو — بـه روی خــوب تــو بی‌آینه تـماشایی

همان، ص ۲۷۳/۶

بـاز آمـد آن تـجلّی از بـارگاه اعـلی — ای روح نعره می‌زن موسی وکوه طوری

همان، ص ۲۰۳/۶

فخرالدین عراقی

ز روی روشـن هـر ذرّه شـد مـرا روشـن — که آفتاب رخت در همه جهان پیداست
به قـامت خـوش خـوبان نگـاه مـی‌کردم — لباس حسن تو دیدم به قد هریک راست

دیوان، ص ۱۴۷

شـــمایل تـــو بـــدیدم ز قـامت شـــمشاد — از این سپس کشش من همه سوی بالاست

همان، ص ۱۴۸

آیـــــینهٔ روی تـــوست جـــانم — عکس رخ تـــو در او هـــویداست
پـنهان چـه شـوی کـه عکس رویت — در جـام جـهان نـمای پـیداست
گـــل رنگ رخ تـــو دارد ارنـــه — رنگ رخش از پـی چـه زیـباست
ور ســرو نــه قـامت تـو دیـدست — او را کشش از چـه سـوی بـالاست
بـاغی است جـهان ز عکس رویت — خـــرّم دل آنکــه در تـماشاست
در بــــاغ هـــه رخ تـــو بـــیند — از هـــر ورق گـل آنکـه بـیناست

همان، ص ۱۴۸

ورنــه بــه جـمال تـو نـظر کـرد — چشم خوش نرگس از چه بیناست
تـــا یــافت بـنفشه بـوی زلفت — مـا را هـــمه مـیل سـوی بـالاست
مـــا را چـــه ز بـاغ لاله و گـل — از جـام غـرض مـی مـصفاست

همان، ص ۱۴۹

آورد بـه یک زخـمه جـهان را هـمه در رقـص
خـود جـان و جـهان نـغمهٔ آن پـرده‌نواز است

همان، ص ۱۵۳

از نیست هست کـرده از بـهر جـلوهٔ خـود
وانگــه نشــان هسـتی بـر بـی‌نشان نـهاده

همان، ص ۲۶۷

در جام بـاده دیـده عکس جـمال سـاقی   و آواز او شــنوده از زخــمهٔ چـغانه

همان، ص ۲۶۸

به هرچه می‌نگرم چـون رخ تـو مـی‌بینم   بگویم از همه خوبان به حسـن مـمتازی

همان، ص ۲۸۵

در آیــنهٔ جــهان نــدیدم   جــز عکس رخت جــهان نـمایی
خود هرچـه بـجز تـو در جـهان است   هست آن چــو سـراب یـا صـدایـی

همان، ص ۲۹۷

سیف فرغانی

ای عین خود از چشـم نـهان کـرده و خـود را
در بــاطن اعــیان بــه اثــر تـعبیه کــرده

دیوان، ص ۳۲۴

ای بـهر روی خـویش زمـا کـرده آیـنه   نشنیده‌ام که آیـنه کـرد از صـور کسـی

همان، ص ۳۲۲

عاشق عـالی نـظر را کآرزو دیـدار تـوست   کحل چشم جانش از نور تجلّی کـرده‌انـد

همان، ص ۳۵۱

عالم به تـو مـنوّر و گـیتی مـزیّن است   ای آفتاب این همه انوار از آن تـوست

همان، ص ۳۵۳

ز هــر وصــفی کــه بـود او را و اسـمی   بــه قــدر حــال مــن در مـن اثـر کـرد
به گوشم گوش شد بـا چشـم شـد چشـم   زهــرجـایی بـه نسـبت سـر بـه در کـرد

همان، ص ۳۷۲

از رنگ تو و بویت در گـل اثـری دیـدست   بــلبل کــه نـمی‌آید بــیرون زگـلستان‌ها

همان، ص ۳۴۴

زهی با صورت خوبت تعلق اهل معنی را
ز نقش روی تو زینت نگارستان دنیی را

همان، ص ۴۵۱

ز نور چهرهٔ تو پرتوی مه و خورشید　　ز قوس ابروی تو گوشه‌ای کمان هلال

همان، ص ۴۵۸

مه نکویی ز روی او دارد　　شب سیاهی ز موی او دارد
گل به بستان جمال از او گیرد　　مشک در نافه بوی او دارد

همان، ص ۶۷۳

ایا دنیا ز تو گلشن به عشق توست جان در تن
رخ پر نور تو روشن به نور صبغةاللهی

همان، ص ۶۵۵

ای دو عالم ز تو پر روی تو را در جهتی
وجه تعیین متعذر چو قفای گوهر

همان، ص ۷۳۱

همام تبریزی

چون سحر از بوی گل گشت معطر هوا
از نفس یار ما داد نشانی صبا
در صور آب و گل جان صفت دوست دید
عشق کهن تازه گشت گرم شد این ماجرا
جام رها کن در او چشمهٔ خورشید بین
ز آینه بگذر نگر عکس رخ یار ما
گرنه ز عکس رخش گل اثری یافته
گل ز کجا وین همه مایهٔ حسن از کجا

دیوان، ص ۵۷

چو بر آب و گل آمد عکس رویت　　دری از حسن بر عالم گشودند

همان، ص ۹۱

بادها عطر فروشان سر زلف تواند　　گرد گل‌های چمن بوی تو می‌گردانند

همان، ص ۹۵

هست صاحب‌نظران را هوسی با گل و سرو
کاندکی هر دو به رخسار و قدت می‌مانند
همان، ص ۹۵

من این آیینه‌های مختلف را   برای عکس رویت می‌پرستم
همان، ص ۱۲۰

هست در چشمهٔ خورشید ز رویت اثری   چون توان منکر خورشید پرستان بودن
همان، ص ۱۳۵

روی جانان را زمین و آسمان آیینه‌اند   کو نظر تا عکس رویش را توان دریافتن
همان، ص ۱۳۵

ای پرتو جمالت از خاک کرده پیدا   رویی بدین لطیفی زلفی بدین درازی
آب و هوا چه باشد لطف تو می‌نماید   از لاله تازه‌رویی و ز سرو سرفرازی
همان، ص ۱۵۱

جهان پر زحسن است کو مهرورزی   که با ناز خوبان نماید نیازی
ز هجران وصل دلارام ما دان   به هرجا که پیداست سوزی و سازی
به گوش محبت شنو ذکر جانان   ز آواز ناقوس و بانگ نمازی
به چشم حقیقت نگه کن در اشیا   که تا در دو عالم نیابی مجازی
همان، ص ۱۵۲

هرکجا پرتو حسنی است ز رویت اثری است
آفتابی تو که منظور همه آفاقی
همان، ص ۱۵

انوار هر دو عالم عکسی است از جمالت
هم یافتی نشانی با آنکه بی‌نشانی
همان، ص ۱۵۸

اوحدی مراغه‌ای

نقشی ز صورت خود هر جا پدید کردی   پس عشق دیدن آن در ما پدید کردی
تا هرکسی نداند سرّ پرستش تو   وامق بیافریدی عذرا پدید کردی
خورشید را بدادی نوری ز طلعت خود   وز بهر خدمت او جوزا پدید کردی
تا قطره را نباشد از گم شدن هراسی   بر راه بازگشتن دریا پدید کردی
می‌خواستی که از ما برما بهانه‌گیری   ورنه چرا از آدم حوا پدید کردی

از جستن نهایت چون اوحدی زبون شد   در عین بی‌نشانی خود را پدید کردی

دیوان، ص ۴۶۷

جلال عضد یزدی

چون بر آیینه فتاد از رخ و زلفت عکسی   یافت نوری که در او هر دو جهان پیدا شد

دیوان، ص ۶۷

شدند عالمی اندر هوات سرگردان   چو پرتوی ز جمال تو بر جهان افتاد

همان، ص ۹۲

ابن یمین

عالم از حسن تو یکسر حسن آباد شدست

بندهٔ عارض تو سوسن آزاد شدست

دیوان، ص ۲۰۶

در قدح رنگ لبت بود لبش بوسیدیم   مطرب از عشق تو نالید بدو یار شدیم

همان، ص ۳۴۸

سلمان ساوجی

اگر نقش رخت ظاهر نبودی در همه اشیا   مغان هرگز نکردندی پرستش لات و عزی را

دیوان، ص ۲

این همه رنگ مخالف که برافروخته‌اند   شد یقینم که همه عرض نگاری بوده است

همان، ص ۷۸

جنید شیرازی

چشم اعمی خبر از نور ندارد ور نه   عکس خورشید به هر بام و دری افتاده است

دیوان، ص ۷

حافظ شیرازی

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد

عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آینهٔ اوهام افتاد

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

دیوان، ص ۱۲۶

مگر تو شانه زدی زلف عنبرافشان را　　که باد غالیه‌ساگشت و خاک عنبر بوست

همان، ص ۸۳

طبلهٔ عطر گل و درج عبیرافشانش　　فیض یک شمّه ز بوی خوش عطّار من است

همان، ص ۲۰۶

از دو زلف مشکبارش یک گره بگشاده‌اند
چار سوی و شش جهت از وی معطّر کرده‌اند

همان، ص ۲۳۴

خورشید صفت روی تو پیداست بر آن کو
از جملهٔ ذرّات همان روی تو بیند

همان، ص ۲۳۵

بگرفت حسن تو همه آفاق را چنانک　　بر هرچه افکنم نظر اندر نظر تویی

همان، ص ۲۹۸

عماد فقیه کرمانی

تو نور چشم بصیرت اگر به دست آری　　کنی مشاهده هر لحظه صد تجلّی را

دیوان، ص ۵

ناصر بخارایی

انوار وجه توست که ارض و سما گرفت　　کلّ وجود، جود وجود شما گرفت
شکّر تو گفت شکّر مصری عزیز شد　　بوی تو یافت نافهٔ آهو بها گرفت

دیوان، ص ۲۱۸

تجلّی کرد انوار جمالت　　کز آن حیرت به جان آگه افتاد

همان، ص ۲۲۶

دیده از نور تجلّی بنماید دیدار　　گر ز آیینهٔ دل رنگ ریا برخیزد

همان، ص ۲۴۵

گیتی چو عکس نور تجلاّی روی توست
آن به که دل چو آینه گیتی‌نما شود

همان، ص ۲۸۴

تا بخندید لبت واقف اسرار شدیم　　تا بدیدیم رخت طالب دیدار شدیم
باد بوی تو شبی از خم خمّار آورد　　ما بدان بوی مقیم در خمّار شدیم

همان، ص ۵۸

کار زلف توست مشک‌افشانی و نظارگان　　مصلحت را تهمتی بر نافهٔ چین بسته‌اند

همان، ص ۱۴۵

گر غالیه خوشبو شد در گیسوی او پیچید
ور وسمه کمانکش گشت در ابروی او پیوست

همان، ص ۷۲

هر گل نو که شد چمن آرای　　اثر رنگ و بوی صحبت اوست

همان، ص ۸۱

نرگس همه شیوه‌های مستی　　از چشم خوشت به وام دارد

همان، ص ۱۳۴

ز خاک پای تو داد آبروی لاله و گل　　چو کلک صنع رقم زد به آبی و خاکی

همان، ص ۴۷۳

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم　　ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما

همان، ص ۳۲

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود　　رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست

همان، ص ۴۳

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست　　هرجا که هست پرتو روی حبیب هست

همان، ص ۸۷

چون آب روی لاله و گل فیض حسن توست
ای ابر لطف بر من خاکی ببار هم

همان، ص ۳۷۷

هر دو عالم یک فروغ روی اوست　　گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

همان، ص ۳۷۸

مرا دل ز تماشای باغ عالم چیست　　به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن

همان، ص ۴۰۶

شمس مغربی

آن مرغ بلند آشیانه　　چون کرد هوای دام و دانه

پرواز گرفت و گشت ظاهر — از سایهٔ پرّ او زمانه
مرغی که دو کون سایهٔ اوست — در سایهٔ خویش کرد خانه
مرغ دل ما ز هر دو عالم — اندر بر او گرفت لانه
آن مرغ شگرف ذات عشقست — بی‌مثل و مقدّس و یگانه
او راست نعوت بی‌نهایت — او راست صفات بی‌کرانه
بحری است که هر زمان ز موجش — صد بحر دگر شود روانه
با خویش همیشه عشق بازد — با خویشتن اوست جاودانه
معشوقه و عشق و عاشق آمد — آیینه و زلف و روی و شانه
بر صورت خویش گشته عاشق — بر غیر نهاده صد بهانه
آوازهٔ خود شنیده از خود — تهمت بنهاده بر چغانه
از نغمهٔ خویشتن شنیده — هر لحظه سرود عاشقانه
بر نغمهٔ خود سماع کرده — بی مطرب و بی‌دف و ترانه
فی‌الجمله ز غیر نیست پیدا — هم نام و نشان و هم نشانه
ای مغربی ضعیف ناچیز — باری تو که‌ای درین میانه

دیوان، ص ۱۹۶

ای صفاتت حجاب چهرهٔ ذات — ذات پاکت ظهور بخش صفات
آفتاب رخت چو تابان گشت — منهزم شد ز نور او ظلمات
لب تو بر جهان مرده دمید — نفسی زان نفس بیافت حیات
جان‌ها در خروش و جوش آمد — پیش مهر رخ تو چون ذرّات
عالمی را که نفی بود و عدم — لب جان‌پرور تو کرد اثبات
جنبش از توست جمله عالم را — ورنه دارد عدم سکون و ثبات

همان، ص ۷۷

تا روی دلفریب تو آهنگ جلوه کرد — شد جلوه‌گاه روی تو مجموع کاینات
تا آفتاب حسن و جمالت ظهور یافت — ظاهر شدند جملهٔ ذرّات ممکنات
از بس که ابر فیض تو بارید بر عدم — سر برزد از زمین عدم چشمهٔ حیات
خاک عدم نگر که ز آثار یک نظر — شد مورد ورود تجلّی واردات

همان، ص ۷۸

آنکس که به صدهزار صورت — هر لحظه همی شود عیان کیست
وانکس که به صد هزار جلوه — بنمود جمال هر زمان کیست
گویی که نهانم از دو عالم — پیدا شده در یکان یکان کیست

گفتی که همیشه من خموشم گویا شده پس به هر زبان کیست
گفتی که ز جسم و جان برونم پوشیده لباس جسم و جان کیست
گفتی که نه اینم و نه آنم پس آنکه هم این بود هم آن کیست

همان، ص ۷۹

هیچ کویی نیست خالی زان پریرو در جهان
دل به هر کویی که می‌آید فرود آن‌کوی توست

همان، ص ۹۵

یار ما هر ساعتی آید به بازاری دگر تا بود حسن و جمالش را خریداری دگر

همان، ص ۱۴۸

می‌نماید هر زمان روی از پریرویی دگر تا کشد هردم گریبان من از سویی دگر

همان، ص ۱۴۹

کمال خجندی

کرد روشن همه آفاق تجلّی رخت عادت طلعت خورشید جهان افروزی است

دیوان، ۱۲۳/۱

چشمم ز خیال تو پر از نور تجلّی است
چشمی که چنین است به دیدار تو اولی است

همان، ص ۱۳۹/۱

یار نزدیک آمد و از خویش ما را دور ساخت
پرتو نور تجلّی، سایه‌ها را دور ساخت

همان، ص ۲۹۸/۱

یار بنْشست به مجلس بنشانید چراغ روی او نور تجلّی است مخوانید چراغ

همان، ص ۶۴۳/۲

گفتم به دیر با تو رسم یا به کعبه گفت ما را به هر مقام که جویید حاضریم

همان، ص ۷۴۸/۲

نقش جمال دوست که خورشید عکس اوست
هر صبحدم در آینهٔ جام دیده‌ام

همان، ص ۷۶۴/۲

زاهدان بر سر سجاده گرت یافته‌اند من میخواره تو را در همه جا یافته‌ام

همان، ص ۷۶۵/۲

روی تو دیدم شبی در آینهٔ جام جام می از دست و من ز پای فتادم

همان، ص ۷۶۸/۲

عمادالدین نسیمی

ز نور شمع رخسارت فروغی بود در عیسی

از این معنی به معبودی پرستیدند عیسی را

دیوان، ص ۲۷

عالم از نور تجلّی کرد نورانی رخت

گرچه زلفت چون شب قدر است و زلفت ماهتاب

همان، ص ۳۶

گرچه ذرّات جهان آینهٔ صورت اوست

مطلع نور تجلّی رخ جانانهٔ ماست

همان، ص ۵۱

تا به سرّ سورهٔ خطّ رخت ره برده‌ام

شش جهت چندان که می‌بینم همه روی خداست

همان، ص ۷۰

از مشرق رخسارش آن را که بود دیده انوار تجلّی را پیوسته چو ما بیند

همان، ص ۱۰۸

گر دیدهٔ تحقیق بود درک تجلّی از چهرهٔ هر ذرّه ز ذرّات توان کرد

همان، ص ۱۷۴

جمالت در همه اشیا تجلّی کرده است اما

چو مجنون عاشقی بیند خدا را در رخ لیلی

همان، ص ۳۲۷

از خود بطلب

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که تویی
وی آینهٔ جمال شاهی که تویی
بیرون زتو نیست هر چه در عالم هست
از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
مرصادالعباد، ص ۳

از دیگر باورها و بینش‌های عارفانه که با وحدت وجود و تجلّی نیز در پیوند است و ما آن را با چشمداشتی به چارانهٔ یاد شده از نجم رازی «از خود بطلب» نام داده‌ایم و کم و بیش همان است که در سخن‌پاره‌ای از عارفان «**سفر در خود**»[۱] نام گرفته و یکی از زمینه‌های درونگرا شمردن شیوه‌های عرفانی نیز هست،[۲] این است که گمشدهٔ رهرو سالک ـ گنجی که جای جای را برای یافتنش می‌کاود و یاری که در به در به جست و جویش می‌تازد ـ در درون خود اوست و نه در بیرون او و از این رو، بر اوست که در درون خود سفر کند و به جست و جوی درونی بیش از جستجوی بیرونی دل بندد. از برون به درون، از ظاهر به باطن، از دنیا به دل و از آفاق به اعماق روآورد و آنچه را باید بجوید در جان بجوید و آنچه را باید بیابد بیابد در دل بیابد.

۱.چنان که یکی از پرسش‌های امیر حسینی هروی از شیخ محمود شبستری که *گلشن راز* در پاسخ آن‌ها سروده شده، این است: «چه معنی دارد اندر خود سفر کن».

۲. در این باره ← *انسان کامل*، ص ۱۹۹، در ص ۱۹۸ همین کتاب نیز در اشاره به سربخشی(=عنوان) که آورده‌ایم، می‌خوانیم: عرفان منطقش این است: از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی.

بنیاد این باور عرفانی که آیه و حدیث‌هایی چون «**و فی انفسکم افلاتبصرون**» (سورهٔ ذاریات، آیهٔ ۲۱) و «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**» (شرح *غررالحکم*، ۱۹۴/۵) و ... را نیز پشتوانه دارد، پاره‌ای از آزمون‌های عرفانی و آموزه‌های بنیادگرفته بر آن‌هاست؛ برای نمونه آموزهٔ «انسان کامل»، یعنی این‌که انسان برترین و برجسته‌ترین جلوهٔ خداوند است و اگر هریک از پدیده‌های این سویی و آن سویی تنها آینه‌های گوشه‌هایی از جمال و جلال خداوندند، آدمی آینه‌ای است همه نمای و نمونه و نموداری از همهٔ اسما و صفات او و از این روست که او را «**اسم جامع**»، «**کون جامع**»، «**نسخهٔ جامع**» و ... نیز می‌خوانند.[1] اوست که جانش جام جهان‌نماست؛ دلش دستگاه کبریاست؛ باطنش بارگاه الوهیت است؛ سرّش سراپردهٔ لاهوت است و نهادش نمایشگاه ملکوت. هویّت و ماهیتی لاهوتی و ملکوتی دارد و جان و جوهری جبروتی و با همهٔ کوچک‌اندامی و ریزنقشی، آفاق آفرینش را با همهٔ گستردگی و بسیارنقشی در نهان نهاد خود نهفته دارد و از این‌جاست که عارفان گاه در سنجش انسان و جهان، جهان آفاقیِ بیرونی را که از دید دیگران و بر پایهٔ پیکرهٔ پیدا و پدیدار آن، جهان مهین (= عالم کبیر) است، با همهٔ فراخی و گستردگی، «جهان کهین» (= عالم صغیر) می‌خوانند و جهان اعماقیِ درون را که از دید دیگران و بر پایهٔ پیکرهٔ پیدا و پدیدار آن جهان کهین است، با همهٔ ریز اندامی برونی، جهان مهین می‌شناسند. جهان مهینی که هم همهٔ آنچه را در جهان بیرون هست، به فشردگی در خود دارد ــ و از این‌جاست که او را «**مختصرالحق**»، «**مختصرالعالم**» و ...[2] نیز می‌نامند ــ و هم بارها از جهان بیرون شگرف‌تر و شگفت‌تر است و هم جان و جوهر جهان است و جهان بی آن پیکری افسرده و مرده.

برپایهٔ چنین بینش و برداشت و باورهاست که عارفان آدمی را از سیر آفاق به سیر اعماق، از سفر گِل به سفر دل، از کوشش برون به کاوش درون و از گشت جهان به گلگشت جان فرا می‌خوانند و «**از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی**» را شیوه و شعار خویش می‌سازند؛ اینک گزارش‌هایی از زبان عارفان بزرگ در این باره:

عین‌القضاة همدانی که خود در این راه آزمون‌هایی داشته و در این باره‌ها سخنانی خواندنی دارد، می‌نویسد:

> راه خدای تعالی در زمین نیست، در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست، طریق الله در باطن تو است «**و فی‌انفسکم**» این باشد، طالبان خدا او را در خود جویند؛ زیراکه او در دل باشد و دل در باطن ایشان باشد. تو را این عجب آید که هرچه در آسمان و زمین است، همه خدا در تو بیافریده است و هرچه در لوح و قلم و بهشت آفریده است، مانند

---

۱. در این باره ← *المعجم‌الصوفی*، ص ۱۵۶.

۲. در این باره ← همان، ص ۳۹۷.

آن در نهان و باطن تو آفریده است، هرچه در عالم الهی است، عکس آن در جان تو پدید کرده است.[۱]

تمهیدات، ص ۲۸۷

تو چه دانی که چه می‌گویم، می‌گویم طالب باید که خدا را در جنّت و در دنیا و در آخرت نطلبد و در هرچه داند و بیند نجوید، راه طالب، خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند «**و فی انفسکم افلاتبصرون**»، همهٔ موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل. «**القلب بیت الله**» همین معنی دارد:

ای آنکه همیشه در جهان می‌پویی　　این سعی تو را چه سود دارد گویی
چیزی که تو جویای نشان اویی　　با توست همی تو جای دیگر پویی

تمهیدات، ص ۲۳

طلب این نقطه مردان که کردند از نفس خود کردند که دنیا و آخرت هردو در نفس آدمی معبّاست، دنیا عبارت است از بیرون پردهٔ نفس و آخرت عبارت است از درون پردهٔ نفس او و بهشت در درون این پرده است.

نامه‌ها، ۱۲۷/۲

در این باره سخن شمس تبریزی ــ آن رند رندستان ــ نیز خواندنی است:
صوفیی را گفتند: سر برآر **انظر الی آثار رحمة الله**، گفت: آن آثار آثار است، گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است.

مقالات شمس تبریزی، ص ۶۴۲

محیی‌الدین ابن عربی نیز که در گزارش آزمون‌ها و آموزه‌های عرفانی سرآمد است و کمتر آزمون و آموزه‌ای است که او در آن باره نغز و نیکو سخن نگفته باشد، در این باره نیز سخنانی دارد که اینک به یکی از آن‌ها بسنده می‌کنیم:

روته الصبا عنهم حدیثاً معنعنا　　عن البثّ عن وجدی عن الحزن عن کربی
عن السکر عن عقلی عن الشوق عن جوی　　عن الدمع عن جفنی عن النار عن قلبی
بانّ الذی تهواه بین ضلوعکم　　تقلّبه الانفاس جنباً الی جنبی

ترجمان الاشواق، ص ۵۴

در این سروده، ابن عربی به شیوهٔ گزارشگران حدیث، آزمون و آموزه‌ای درونی را به گونهٔ گزارشی زنجیره‌ای (= معنعن = از ازی)[۲] از زبان صبا از زبان گزارشگران درون خویش ـ اندوه و آه

---

۱. عین‌القضات در پی این سخنان از این‌که مرگ، گور، سؤال منکر و نکیر در قبر، صراط، میزان و بهشت و دوزخ، همه در درون آدمی‌اند و در جهان درون، نمونه‌هایی دارند، سخن را گسترده است.

۲. حدیث معنعن یا گزارش زنجیره‌ای که می‌توان آن را گزارش «از ازی» نیز نامید، گزارشی است با زنجیره‌ای ←

و اشک و آتش و سوز و شور و شرار و شوق و شیفتگی و شیدایی ـ باز آورده است؛ گویای این‌که:

انّ الذی تهواه بین ضلوعکم:

آن‌که را دوست می‌دارید و در پی او یید، در درون خود شماست.

و مولانا جلال‌الدین درگزارش همین نکته‌هاست که با دستانی (= تمثیلی) زیبا و گویا، جهان را خم یا خانه دانسته و دل را نهر یا شهر، و چیست اندر خم که اندر نهر نیست و چیست اندر خانه که اندر شهر نیست؟ و آشکار است که تا نهر و شهر باشد، به خم و خانه بسنده کردن و از آن‌ها به این‌ها رو ننمودن، چیزی نیست جز فروتر را بر فراتر گزیدن (=ترجیح مرجوح بر راجح) و پیداست که فراتر را نهادن و فروتر راگزیدن جز آن‌که شیوه‌ای است اندیشه‌ستیز و خردگریز، به تنگنا افتادن و بی‌بهره ماندن (= محدودیّت و محرومیّت) آدمی را نیز پیامد دارد؛ از این رو بر آدمی است که خویش را ارزان نفروشد و در پیکار زندگی خود را نبازد و به دستاوردهای اندک و کم‌بها خرسند نگردد و به یاد داشته باشد که برترین و پربهاترین گنج‌ها را درگنج‌خانهٔ جان خود دارد و بکوشد تا آدم‌وار ذرّیه‌های خویش را در خویش ببیند و آنچه را می‌خواهد و می‌جوید، از خود بخواهد و بجوید:

ای تو در پیکار خود را باخته — دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی — که منم این والله این تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق — در غم و اندیشه مانی تا به حلق
این تو کی باشی که تو آن اَوْحَدی — که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش — صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قائم با خود است — آن عَرَض باشد که فرع او شده است
گر تو آدم‌زاده‌ای چون او نشین — جمله ذرّیات را در خویش بین
این جهان خُمّ است و دل چون جوی آب — این جهان حجره است و دل شهر عُجاب
چیست اندر خم که اندر نهر نیست — چیست اندر خانه که‌اندر شهر نیست

مثنوی، دفتر ۴، بیت ۸۰۳

«قصّهٔ آن گنج‌نامه که پهلوی قبّه‌ای روی به قبله کن و تیر درکمان نه و بینداز، آن‌جا که افتد گنج است» ــ و مردان دل، آن را تفسیر آیهٔ «**و فی انفسکم افلا تبصرون**» می‌دانند[1] ــ نیز نمایش



به‌هم‌پیوسته از گزارشگران که هریک از آن‌ها، آن را از گزارشگر پیشین گزارش کرده باشد.

۱. استاد مطهّری در این باره می‌نویسد: یکی از علمای اخیر که از فضلا و آدم باحال و معتقدی بود، می‌گفت من این‌داستان را خوانده بودم و معنی‌اش را نمی‌دانستم. از مرد واعظی که ذوق عرفانی داشت و خیلی به مثنوی

←

نمادینی از همین باور است که آنچه را می‌خواهی و می‌جویی از خود بجوی و در خود بیاب. در این داستان که گزارش گستردهٔ آن در دفتر ششم مثنوی (بیت ۱۸۳۴ به آن سو) آمده است و گزارشی کوتاه از آن در *مقالات شمس‌تبریزی* (ص ۷۵)، سخن از درویشی است که دیرگاهی در نماز و نیاز از خدا به دعا می‌خواست تا همان‌گونه که او را بی‌آن‌که خود او کوششی کرده باشد، آفریده است بی‌کوشش و کار او، او را روزی نیز بدهد و از رنج روزی‌خواهی برهاند؛ سرانجام دعا و نیاز او کارگر افتاد و شبی در خواب سروش آسمانی او را گفت که پنهان به خانهٔ همسایهٔ وراق (=کتاب‌ساز و کتاب‌فروش) خویش رو و کاغذ پاره‌ای را با چنین رنگ و چنان نشان که گنج‌نامه‌ای است، بردار و به نشانی‌هایی که در آن آمده به سراغ گنج رو و اگر در این راه با دشواری‌هایی رویارو شوی، نومید نگرد و بدان که بی‌گمان گنج را خواهی یافت. مرد شنگول و شاد برخاست و به خانهٔ همسایه رفت و گنج‌نامه را یافت:

اندر آن رقعه نوشته بود این — که برون شهر گنجی دان دفین
آن فلان قبّه که در وی مشهد است — پشت او در شهر و در در فدفد[1] است
پشت با وی کن تو رو در قبله آر — و آنگهان از قوس تیری درگذار
چون فکندی تیر از قوس ای سعاد — برکن آن موضع که تیرت درفتاد

مثنوی، دفتر ۶، بیت ۱۹۳۴ ...

مرد از بس شور و شنگولی به آنچه در گنج‌نامه نوشته بود که تیر را در کمان نه و بینداز، درست نیندیشید؛ تیر را در کمان نهاد، زه را به سختی کشید و رها کرد و آن‌جا را که تیر فرود آمده بود، به کاویدن گرفت و هرچه بیشتر کند، کمتر یافت. چندین بار از نو تیر را در کمان نهاد و افکند و کند و کاوید و نیافت که نیافت، اما چون در گنج‌نامه سفارش شده بود که به هیچ روی نومید نشود، دست از کار نمی‌کشید. کم‌کم داستان او در شهر پیچید تا آن‌جا که به گوش شاه نیز رسید و شاه فرمان داد تا او را آوردند و گنج‌نامه را از او گرفتند و به کارگران خویش دستور داد به کند و کاو پردازند، شاید آن را بیابند و آنان نیز بیش از شش ماه همه جا را کندند و چیزی نیافتند و شاه نومید و خشمگین گنج‌نامه را نزد مرد افکند و:

گفت گیر این رقعه، کش آثار نیست — تو بدین اولی‌تری کت کار نیست
نیست این کار کسی کش هست کار — که بسوزد گل بگردد گرد خار

۱۹۶۱/۶

→

مسلط بود، پرسیدم: ملا در این داستان چه می‌خواهد بگوید؟ او در جواب من یک جمله بیشتر نگفت، گفت: «و فی انفسکم افلا تبصرون». می‌خواهد بگوید گنج حقیقی در خود شماست. (*انسان کامل*، ص ۲۰۲).

۱. زمین هموار؛ فلات.

درویش دل‌ریش گنج‌نامه را باز ستد و دوباره روی به نماز و نیاز آورد و گشایش راز کار را از خدا خواست شبی دوباره او را در خواب گفتند:

کو بگفتت در کمان تیری بنه — کی بگفتندت که اندر کش تو زه
او نگفتت که کمان را سخت کش — در کمان نه گفت او نه پر کنش

۲۳۴۸ـ۹/۶

کسی به تو نگفت که کمان را بکش و رها کن، به تو گفتند که تیر را در کمان نه و رها کن:

از فضولی تو کمان افراشتی — صنعت قواسیی برداشتی
ترک این سخته کمانی را بگو — در کمان نه تیر و پریدن مجو

۲۳۵۰/۶

پیداست که چون تیر را در کمان نهند و زه را نکشیده، رها کنند، تیر در پیش پای تیرانداز فرو می‌افتد و همین است رمز و راز داستان که گنجی که تو می‌جویی زیر پای تو یعنی در دل و درون تو است و اگر جایی را باید بکنی و بکاوی همین جاست، نه این سو و آن سو؛ یعنی از خود بطلب هر آنچه خواهی، چراکه اگر زه را بکشی و تیر را دور بیندازی، یعنی از درون به برون و از خود به بیگانه روکنی، از گنج دور می‌افتی و در این کشیدن و رو گرداندن هرچه بیشتر بکشی و بکوشی، دورتر می‌شوی:

آنچه حق است اقرب از حبل‌الورید — تو فکنده تیر فکرت را بعید
ای کمان و تیرها بر ساخته — صید، نزدیک و تو دور انداخته
هرکه دور اندازتر او دورتر — وز چنین گنج است او مهجورتر
فلسفی خود را از اندیشه بکشت — گو بدو کو راست سوی گنج پشت
گو بدو چندان که افزون می‌دود — از مراد دل جداتر می‌شود

۲۳۵۳/۶

مولانا برای بازگشایی بیشتر این نکته که گنج گمشدهٔ ما در درون ماست، نکته‌ای که آن را در داستان پیشین چنین فرو فشرده است:

روی در روی خود آر ای عشق کیش
نیست ای مفتون تو را جز خویش خویش

۱۹۸۳/۶

در همین دفتر ششم، گزارش نمادین آشکارتری نیز آورده است: «حکایت آن شخص که خواب دید که آنچه می‌طلبی از یسار به مصر وفا شود. آن‌جا گنجی است در فلان محلّه در فلان خانه، نام محلّه و خانهٔ این شخص بگفت. آن شخص فهم کرد که آن گنج در مصر گفتن جهت آن بود که مرا یقین کنند که در غیر خانهٔ خود نمی‌باید جستن؛ ولیکن این گنجِ یقین

و محقق جز در مصر حاصل نشود». اینک کوتاه شدهٔ داستان:

مردی بغدادی مالی کلان و فراوان به ارث برد و از آن‌جا که آن همه مال را ارزان و بی رنج به دست آورده بود و «**هر که او ارزان خرد ارزان دهد**»، دیری نکشید که آن‌همه مال را بر باد داد و تهیدست بر خاک درویشی نشست و چون درِ دیگری نمی‌دانست، روی به نماز و نیاز آورد و خدا خدا آغاز کرد و:

خود که کوبد این در رحمت نثار　　که نیابد در اجابت صد بهار

۴۲۳۹/۶

تا آن‌که یکبار به هنگام نیاز و ناله به خواب رفت و در خواب او را گفتند که گشایش کار تو در مصر است، باید به آن‌جا روی و گنجی را که در فلان جای است برداری:

در فلان موضع یکی گنجی است زَفت　　در پی آن بایدت تا مصر رفت

بی‌درنگی هین ز بغداد ای نژند　　رو به سوی مصر و منبت‌گاه قند

۴۲۴۲/۶

مرد بی‌درنگ راهی مصر شد و در آن‌جا با نشانی‌هایی که داشت به جست و جوی گنج پرداخت. چندی نگذشته بود که خرجی او ته کشید و ناگزیر به گدایی شد و چون در روز و روشنی از این کار شرم داشت، در تاریکی شب به گدایی راه افتاد و نمی‌دانست که:

اتّفاقاً اندر آن شب‌های تار　　دیده بد مردم ز شب‌دزدان ضرار

بود شب‌های مخوف و منتحس　　پس به جد می‌جست دزدان راعسس

۴۲۵۶/۶

و از این روی شب‌ها حکومت نظامی بود و رفت وآمد شبانه سخت قدغن، تا آن‌جا: «که خلیفه گفت که ببرید دست هر که شب گردد وگر خویش من است»، و مرد بغدادی بی‌خبر از این همه، شبانه برای گدایی به کوچه رفت. مردان داروغه او را گرفتند و به زدن و کوفتن کشیدند:

نعره و فریاد زان درویش خاست　　که مزن تا من بگویم حال راست ...

گفت او از بعد سوگندان پُر　　که نیم من خانه‌سوز و کیسه بر

من نه مرد دزدی و بی‌دادی‌ام　　من غریب مصرم و بغدادی‌ام

قصّهٔ آن خواب و گنج زر بگفت　　پس ز صدق او دل آن کس شکفت

بوی صدقش آمد از سوگند او　　سوز او پیدا شد از[1] اسپند او

۴۲۷۲/۶ ...

داروغه که از سخنان و سوگندان مرد بوی راستی شنید، ولی او را مردی گول و ساده‌دل یافت

---

۱. در اصل «و اسپند» است، «از اسپند» را از پانوشت برگرفته‌ایم.

که از پی خواب و خیالی یار و دیار خویش را فرونهاده است و این راه دراز را پیموده است، زبان طنز و طعنه گشود و او را به سرزنش گرفت:

گفت نه دزدی تو و نه فاسقی مرد نیکی لیگ گول و احمقی
بر خیال و خواب چندین ره کنی نیست عقلت را تسویی روشنی
بارها من خواب دیدم مستمر که به بغداد است گنجی مستتر
در فلان سوی و فلان کویی دفین بود آن خود نام کوی این حزین

۴۳۱۲/۶

مرد بغدادی دید نشانه‌هایی که داروغه می‌گوید، نشانه‌های خانهٔ خود اوست، شادان و شکرگویان به شهر و خانهٔ خود بازگشت و گنج را در همان‌جا که داروغهٔ مصری می‌گفت، بازیافت:

خانه آمد گنج را او بازیافت کارش از لطف خدایی، ساز یافت

۴۳۸۵/۶

پیش از مولانا، عطار نیشابوری نیز در سروده‌های خویش در بازگشایی این‌که گنج گمشدهٔ ما در درون ماست، از زبان دستان و مثل یاری گرفته است؛ برای نمونه، داستان سرپاتک هندی در *الهی نامه* (ص ۷۵):

سرپاتک کودکی هندی بود بسیار زرنگ و زیرک و تیزهوش «که عقلش بیش و عمرش اندکی بود» و در همان کم‌سالی:

زهر علمی بسی تحصیل بودش از آن بر هر کسی تفضیل بودش

و از میان دانش‌ها به‌دانش نجوم و ستاره‌بینی، بیشتر دلبستگی داشت و در کتاب‌های همین دانش بود که گزارش جمال و کمال دختر شاه پریان[1] را خوانده بود و ندیده، سخت دل‌برده و شیفتهٔ او شده بود و خواب و آرام از کف داده بود، بی آن‌که راهی به او داشته باشد. تنها راه، استاد حکیمی بود که در شهری دوردست می‌زیست و در دانش ستاره‌بینی، نیز دانش پزشکی سرآمد بود و شاه پریان و دخترش نیز گاه نزد او می‌آمدند، امّا این استاد از بخل و تنگ‌چشمی کسی را به شاگردی نمی‌پذیرفت و دانش خویش را به کسی نمی‌آموخت. پسر نیرنگی در کارکرد تا به خانهٔ استاد آید و یار خویش ــ دختر شاه پریان ــ را که گهگاه به آن‌جا می‌آید، دیدار کند.

---

۱. در *الهی‌نامه* ویراستهٔ «هلموت ریتر» ص ۷۸ «دختر شاه چینیان» آمده: (در آن‌جا وصف شاه چینیان بود). امّا بی‌گمان «شاه چینیان» تحریف و دگرگون شده «شاه جنّیان» (= پریان) است؛ چراکه در بیت پس از آن می‌خوانیم:

به یک ره فتنهٔ آن دلستان شد که آسان بر پری عاشق توان شد

و آشکارتر از این در چند بیت سپس‌تر می‌خوانیم:

که می‌گویند می‌آید براو شه پریان و آنگه دختر او

نیرنگ او این بود که به پدر گفت: من خویش را به کری و لالی می‌زنم، تو مرا به خانهٔ استاد ببر و بی‌چیزی و درویشی را بهانه‌ساز و با پافشاری و نیازمندی از او بخواه تا مرا به خدمتکاری نزد خود نگه دارد. پدر چنین کرد و با پافشاری بسیار استاد را نرم کرد. استاد پسر را پذیرفت و تا از کر و لالی او بی‌گمان شود، نیرنگی اندیشید و دارویی خواب‌آور بدو داد و خود برای درمان بیماری بیرون رفت. پسر که نیرنگ استاد را بو برده بود، بی‌درنگ برخاست و برای این‌که خواب او را نرباید، این سوی و آن سوی به جست و جو پرداخت و در آستانهٔ بازگشت استاد به بستر پرید و چنان وانمود که در خوابی دور و دراز فرو رفته است. استاد برای آزمون، درفشی در پای پسر فرو برد. پسر جیغ‌کشان از جای پرید و هنگام جیغ‌کشیدن ادای گنگان را در آورد. پرسش‌های استاد را نیز ناشنیده گرفت و ادای کران را درآورد و به این نیرنگ استاد را از کر و لالی خود بی‌گمان ساخت:

بجست از جای کودک پس بیفتاد — به زاری همچو گنگان کرد فریاد
چو بیرون آمدی بانگ از دهانش — نشان دادی ز گنگی زبانش
میان بانگ از او پرسید استاد — که ای کودک نگویی تا چه افتاد
نداد البته آن کودک جوابش — برفت از زیرکی کاری صوابش
چو کرد آن امتحان، استاد محتال — یقینش شد که هم کرّ است و هم لال

الهی نامه، ص ۷۴

باری پسر ده سالی نزد استاد ماند و در این سال‌ها از گفته‌های استاد، نیز از کتاب‌ها و نوشته‌های او ــ که هرگاه چشم استاد را دور می‌دید به خواندن آن‌ها می‌پرداخت ــ چیزهای بسیار آموخت تا آن‌جا که:

به هر علمی چنان استاد شد او — که از استاد خود آزاد شد او

تنها از راز یک چیز سر در نیاورده بود: صندوقی که استاد از همه پنهان می‌کرد و پسر بی‌گمان بود که آنچه می‌خواهد در همین صندوق است، «ولی زهره نبوده آن را گشادن»، تا یکبار که شاهزادهٔ شهر، سخت رنجور شد و استاد را برای درمان او بردند. در سر شاهزاده غدّه‌ای برآمده بود که چون استاد آن را گشود، در آن جانوری چون خرچنگ دید و چون می‌خواست آن را با ابزار ویژه بردارد و بیرون آورد، جانور چنگ‌های خویش را بیشتر بر سر شاهزاده فرو می‌برد و فریادهای دردناک شاهزاده بلندتر می‌گشت. استاد درمانده بود و پسر که از دور آن‌ها را می‌نگریست، بیش تاب نیاورد و فریاد برآورد: استاد! ابزار را داغ و تفته کن و بر جانور گذار تا چنگ واکند و استاد همین که دریافت این پسر سال‌ها او را بازی داده و از رازهای کار او سردرآورده، چنان اندوهگین و خشمگین شد که در دم دق کرد و مرد:

چو آگه شد ز سرّ کار استاد — ز غصّه جان بدان عالم فرستاد

پسر پیش آمد و شاهزاده را درمان کرد و به پاس آن از سوی شاه، نام «سرپاتک» گرفت. سپس شتابان به خانهٔ استاد بازگشت و صندوقی را که سال‌ها آرزوی گشودنش را داشت، گشود و در آن کتابی یافت در دانش ستاره‌بینی که گزارشی از یارش ــ دختر شاه پریان ــ و چگونگی دستیابی بدو نیز در آن آمده بود. به دستور کتاب خطی کشید و درون آن نشست و به افسون‌خوانی پرداخت:

عزیمت خواند تا بعداز چهل روز　　پدید آمد پری‌زادی دل‌افروز
بتی کز وصف او گوینده لال است　　چه گویم زان که وصف او محال است

سرپاتک در زیبایی او شیفته و شگفت‌زده و خیره ماند و شگفتا که چون خوب نگریست، او را درون سینهٔ خود دید:

تعجّب کرد از آن و گفت آن‌گاه　　چگونه جا گرفتی جانم ای ماه
جوابش داد آن ماه دل‌افروز　　که با تو بوده‌ام من ز اوّلین روز
منم نفس تو، تو جوینده خود را　　چرا بینا نگردانی خرد را
اگر بینی همه عالم تو باشی　　ز بیرون و درون همدم تو باشی

و او که نفس را پتیاره‌ای شوم و زشت چون مار و سگ و خوک می‌پنداشت و هرگز گمان نداشت که چنین زیبا و دل‌آرا باشد، با شگفتی پرسید:

تو زیبای زمین و آسمانی　　بدین خوبی به نفس کس نمانی

و پاسخ شنید که آن نفس امّاره است که شوم و زشت‌روی است و صدبار از سگ و خوک بدتر، و نفس مطمئنّه این گونه که می‌بینی، چنین زیبا و فریباست و صدبار از فرشته نیکوتر و به این گونه سرپاتک درمی‌یابد که دختر شاه پریان ــ یاری که شیدا و جویای او بود و برای دیدارش نیرنگ‌ها زده بود و رنج‌ها کشیده بود و راهی دراز را در نوردیده بود و سالیانی دراز را سپری کرده بود ــ از همان آغاز در درون خود او بوده است و او نادانسته، این سوی و آن سوی در جست و جوی او بوده است و این داستان همهٔ ماست و راز و برآیند آن، این سفارش‌ها از زبان پادشاهی که این داستان را برای پسر خود باز می‌گوید:

کنون تو ای پسر چیزی که جستی　　همه در توست و تو در کار، سستی
اگر در کار حق مردانه باشی　　تو باشی جمله و همخانه باشی
تویی بی‌خویشتن گمگشته ناگاه　　که تو جویندهٔ خویشی در این راه
تویی معشوق خود با خویشتن آی　　مشو بیرون ز صحرا[1] با وطن آی
از آن حبّ‌الوطن ایمان پاک است　　که معشوق اندرون جان پاک است

---

۱. «ز صحرا» درست نمی‌نماید. شاید باید این گونه باشد: «به صحرا» یا «مشو بیرون صحرا».

سفارش‌هایی که پیش از عطار در سخنان سنایی نیز آمده است:

سنایی با یادآوری این‌که آدمی خلیفهٔ خداست و توان خداگونگی را در نهان نهاد خویش دارد، او را سفارش می‌کند که موسی‌وار دست در گریبان خویش فرو برد و چهرهٔ خدایی خویش را که گران‌بهاترین گنج‌هاست،از نهان نهاد خویش برآورد و با داشتن چنین گنجی به نقدهای ناسرهٔ این و آن دل نبازد:

تو به قوّت خلیفه‌ای به گهر — قوّت خویش را به فعل آور
میوهٔ آن و این مچین پیوست — چون درختان میوه دارت هست
نور خواهی به دست، موسی‌وار — دست در گرد جیب خویش بدار
دل بدان نه که باشد از خانه — پشک تو به زمشک بیگانه
همه نعمت تو را شده حاصل — تو ز اسباب و خان و مان غافل
خوانت از هر چه نعمت است پر است — لیک در دست موش خانه بر است

حدیقةالحقیقة، ص ۳۷۲

در این باره که گنج گمشدهٔ ما در درون ماست، شیخ محمود شبستری نیز در مثنوی *سعادت نامه* تمثیل زیبا و گویایی آورده است: یکی از دلدادگان شیفتهٔ خدا شبی خدا را در خواب می‌بیند، دامن او را سخت می‌گیرد و می‌گوید: اینک که تو را یافته‌ام، دیگر دست از دامنت رها نمی‌کنم، چون از خواب بیدار می‌شود، می‌بیند که سخت دامن خویش را گرفته است:

دید یک عاشق از دل پرتاب — حضرت حق تعالی اندر خواب
دامنش را گرفت آن غم خور — که ندارم من از تو دست، دگر
چون درآمد زخواب خوش درویش — دید محکم گرفته دامن خویش

مجموعهٔ آثار شبستری، ص ۱۶۱

و پیداست که گزارش (= تعبیر و تأویل) این رؤیا، چیزی جز این نیست که برای دستیابی به گمشدهٔ خویش، خدا، باید دامن خویش را بگیریم و او را از خود بجوییم و بیابیم، نه از جای دیگر؛ چیزی که شبستری خود از پی داستان یاد شده، این گونه سفارش می‌کند:

دامن خویش را زدست مده — سردر آفاق، هرزه بیش منه
هست مطلوب جانت اندر پیش — اندر او می‌نگر از او مندیش

پیش از این داستان نیز با گزارش ویژهٔ تأویل‌گونه‌ای از آیهٔ ۴ سورهٔ حدید: «**هو معکم اینما کنتم**» (= شما هرجا باشید، او با شماست)، او را با ما و در ما و نزدیک‌تر از ما به ما و دست در گردن ما و سر برآورده از گریبان ما دانسته است و «نردبان پایهٔ سراچهٔ غیب» یعنی راه رسیدن به او را نیز «از دامن تو تا زه جیب» یعنی خودکاوی و خودشناسی شمرده است:

از خودی کرده‌ای خدا را گم — این انتم فانّه معکم

دست او طـوق گـردن جـانت | سـر بـرآورده از گـریبانت
بـه تـو نـزدیک‌تر ز حـبل وریـد | تـو درافـتاده در ضـلال بـعید
چندگردی بـه گـرد هـر سـر کـوی | درد خود را دوا هم از خود جـوی
بـرتو نـزدیک گـردد ایـن ره دور | گـر نشـینی بـه پیشگاه حـضور
شیب و بـالا و پـیش و پس مـنگر | درکش انـدر زه گـریبان سـر
خیره هر در ز جست و جوی مزن | در ایـن خـانه نـیست جـز روزن
نـردبان پـایهٔ سـراچـهٔ غـیب | هست از دامـن تـو تـا زه جـیب
سـختی راه بـر خـود آسـان کـن | چـاک دامـن، زه گـریبان کـن

همان، ص ۱۶۰

عبدالرحمان جامی که درگزارش آموزه‌های عرفانی دستی توانا دارد، نیز در پایانه‌های مثنوی *لیلی و مجنون*، از خود بطلب را به زبان سفارش چنین گزارده است:

جـامی بـه کسـی مگـیر پـیوند | کـه آخـر دل از آن بـبایدت کـند
از خلق جهان جلیس خـود شـو | زین وحشتیان انـیس خـود شـو
بـیگانه شـو از بـرون سـرایـی | بـا جـوهر خـود کـن آشـنایی
کـرده ز بـرونیان فـرامـوش | با جوهر خـویش شـو هـماغوش
مـعشوق ازل کـه در بـر تـوست | آیـینه طـلب ز جـوهر تـوست
در هرچه زنی به غیر خود چنگ | بـر آیـنهٔ تـو گـردد آن زنگ
ز آیـینهٔ خـویش زنگ بـزدای | راهـی بـه حـریم وصـل بگشـای
چـون آیـنهٔ تـو سـاده گـردد | آن ره بـر تـو گشـاده گـردد
چـندان تـابد لوامـع نـور | که آیـینه شـود هـم از مـیان دور
مـغزت یـابد رهـایی از پـوست | از پوست جدا تو مانی و دوست

هفت اورنگ، ص ۴۰۲/۱

«از خود بطلب» گونهٔ پیشرفته‌تری نیز داردکه رهروان پیشرفته‌تر آن را می‌آزمایند، و آن این‌که گنج گمشدهٔ رهرو که در درون اوست، خود اوست ــ خود برتر او ــ وگزارهٔ «که تویی» در سخن یاد شده از نجم رازی «از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی» بیشتر همین را باز می‌نماید. در پاره‌ای از سخنان پیش‌آورده نیز نشانه‌هایی از آن دیده می‌شود.

گزارش گویا و آشکاری از این گونهٔ «از خود بطلب» را در «معراج‌نامهٔ» بایزید می‌بینیم. این معراج نامه را عطار در *تذکرةالاولیاء* گسترده آورده است و در *اسرارنامه* پاره‌ای کوتاه شده از آن را؛ اینک بریده‌ای از آن:

پس سی‌هزار سال در فضای وحدانیت او پریدم و سی‌هزار سال دیگر در الوهیت پریدم و

سی‌هزار سال دیگر در فردانیت. چون نود هزار سال برآمد، بایزید را دیدم و من هرچه دیدم، همه من بودم.

تذکرة الاولیاء، ص ۲۰۶

چنین گفته است آن خورشید اسلام — که طالع شد ز برج خاک بسطام —
که من ببریده‌ام درگاه و بی‌گاه — سه باره سی هزاران سال در راه
چو ره دادند بر عرش مجیدم — هم آن‌جا پیش آمد بایزیدم
ندا کردم که یارب پرده بردار — ز پرده بایزید آمد پدیدار

اسرار نامه، ص ۹۰

می‌بینیم که بایزید پس از نود هزار سال ــ وبه یاد داشته باشیم که این گونه سال‌ها، سال‌هایی درونی، مثالی و نمادین‌اند که رهروان در جهان رؤیاگونهٔ واقعه و مکاشفه می‌آزمایند و نه سال‌های سیصد و شصت و پنج روزهٔ این جهانی ــ در پی‌یار پریدن و پیش رفتن و آزمودن، چون به ارگ و بارگاه خداوند(= عرش) راه می‌یابد، بایزید را می‌بیند و چون فریاد برمی‌آورد که: «یارب پرده بردار» بایزید از پرده بیرون می‌آید و بدین سان در می‌یابد که آنچه می‌جسته است، خود او بوده است.[۱]

این نکته را عطار در *مصیبت نامه* نیز چندبار آورده است؛ برای نمونه در پایانه‌های دیباچهٔ کتاب یاد کرده که رهرو برای رسیدن به حقیقت باید به یاری عقل وشرع و شوق، چهل مقام در درون خویش پیش رود و چون در این سفر درونی، این چهل مقام را بیازماید، خواهد دید که همه چیز خود اوست:

عقل را در شرع باز و پاک باز — بعد از آن در شوق حق شو بی‌مجاز
تا چو عقل و شرع و شوق آید پدید — آنچه می‌جویی به ذوق آید پدید
چل مقامت پیش خواهد آمدن — جمله هم در خویش خواهد آمدن
این چله چون در حقیقت داشتی — با حقیقت کرده آمد آشتی
چون بجویی خویش را در چل مقام — جمله در آخر تو باشی والسلام

مصیبت نامه، ص ۵۵

مصیبت نامه گزارش گسترده‌ای است از سفر سالک رهرو در چهل مقام؛ البته آنکه این سفر را می‌سپرد و این چهل پایه را می آزماید، اندیشهٔ رهرو است و فکر سالک، فکری که از ذکر

---

۱. هلموت ریتر در پژوهش خواندنی و بسیار خوب خود *دریای جان* (۳۲۲/۲) در گفت‌وگو از «فنا» پس از آوردن بیت‌های یادشده از *اسرارنامه*، افزوده است: «این حکایت به طرز غریبی بیتی از نوالیس را به خاطر می‌آورد: یکی را توفیق حاصل شد و توانست پرده از روی الهه سائیس بردارد. ولی او چه دید؟ معجزه در معجزه! فقط خود را».

برمی‌خیزد و اندیشه‌ای که از یاد، یاد او، برمی‌آید و از دل و جان ریشه می‌گیرد و از سرّ و سینه می‌جوشد، نه از عقل و نقل و پندار و گفتار:

راهــــرو را ســـالک ره فکـــر اوست   فکرتی کـه مستفاد از ذکـر اوست[۱]
ذکـــر بـــاید گـــفت تـــا فکـــر آورد   صـــدهزاران مـــعنی بکـــر آورد
فکـرتی کـز وهـم و عـقل آمـد پـدید   نه ز غیب است آن ز نقل آمـد پـدید
فکـــرت عـــقلی بـــود گـــفتار[۲] را   فکـــرت قـــلبی است مـــرد کـــار را
سالک فکرت که در کـار آمـده است   نه ز عقل از دل، پـدیدار آمـده است
اهل دل را ذوق و فهمی دیگـر است   کان ز فـهم هـر دو عـالم بـرتر است

مصیبت نامه، ص ۵۷

باری این رهرو یعنی فکر سالک یا سالک فکر، پس از آنکه به راهنمایی پیر چهل پایهٔ سفر را می‌سپرد و در هر یک از این چهل پایه با چیزی یا کسی گفت و گو می‌کند، در چهلمین پایه نزد جان می‌رود و از او یاری می‌خواهد و از او می‌شنود:

آنچه تـو گـم کـرده‌ای گـر کـرده‌ای   هست آن در تو، تو خود را پرده‌ای

مصیبت نامه، ص ۳۵۵

و جان پس از سفارش‌هایی او را به فرو رفتن در دریای جان فرا می‌خواند و او چون چنین می‌کند و آشنای دریای جان می‌گردد، شگفت‌زده هر دو جهان را سایهٔ خویش می‌بیند؛ نیز همهٔ کوشش‌ها و روش‌ها و رنج و ریاضت‌ها را نیز از جان می‌یابد و به سخن باریک‌تر همه را از جانان می‌بیند که جان نموداری از اوست:

ســالک‌القـصّه چـو در دریـای جـان   غوطه خورد و گشت نـاپروای جـان
جانْش چندان کز پس و از پیش دید   هر دو عـالم ظّـل ذات خـویش دیـد
هر طلب هر جدّ و هر جهدی که بود   هر وفا هر شوق و هر عهدی که بـود
آن هـــمه ســـرگشتگی هـــر دمش   و آن هـــمه فـــریاد و آه و مـــاتمش
نه ز تن دیـد او کـه از جـان دیـد او   نی نـدید از جـان ز جـانان دیـد او[۳]

مصیبت نامه، ص ۳۵۷

و چون از جان پرسید تو که همه چیز بودی و همه کاره، چرا از آغاز خویش را به من ننمودی و این همه رنجم دادی و سرگردانم ساختی؟ پاسخ شنید:تا قدرم بدانی و ارزانم از دست ندهی، که هرکه او ارزان خرد ارزان دهد:

---

۱. یادآور سخن مولانا:ذکر آرد فکر را در اهتزاز / ذکر را خورشید این افسرده ساز (مثنوی، ۶/۱۲۷۶).
۲. در اصل «کفار»، «گفتار» را از پانوشت به متن آورده‌ایم.کاری که چند جای دیگر نیز کرده‌ایم.
۳. در اصل «و جانان»؛ «ز جانان» را که استوارتر می‌نماید، از پانوشت برگرفته‌ایم.

گفت ای جان چون تو بودی هرچه هست   خود بلی گفتی و بشنودی الست
چون تو بودی هر دو کون معتبر   از چه گردانیدی‌ام چندین به سر
گفت تا قدرم بدانی اندکی   زانکه چون گنجی به دست آرد کسی
گر دهد آن گنج دستش رایگان   ذرّه‌ای هرگز نداند قدر آن

داستان مرغان *منطق‌الطیر* نیز نمایشنامهٔ دیگری است از گزارش هنری همین نکته که ما خود گمشدهٔ خودیم؛ در این داستان می‌خوانیم: از میان انبوه مرغانی که به پیشوایی هدهد رهسپار بارگاه سیمرغ شدند و بسیاری از آنان از راه ماندند یا در راه مردند، تنها سی مرغ توانستند از دشواری‌های راه جان به در برند و به آستانهٔ سیمرغ بار یابند، در آن‌جا نیز دیرگاهی چشم به راه ماندند و رنج و شکنج‌های دیگری را آزمودند تا سرانجام:

آفتاب قربت از پیشان بتافت   جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان   چهرهٔ سیمرغ دیدند آن زمان

منطق‌الطیر، ص ۲۳۵

و شگفتا که چون خوب نگریستند، خویش را در چهرهٔ سیمرغ دیدند و سیمرغ را در چهرهٔ خویش؛ چون به خود که سی مرغ بودند، می‌نگریستند، سیمرغ را می‌دیدند و چون به سیمرغ می‌نگریستند، سی مرغ یعنی خود را می‌دیدند و چون هر دو را می‌نگریستند، هر دو را یکی و یگانه می‌یافتند:

چون نگه کردند آن سی مرغ زود   بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیّر جمله سرگردان شدند   باز از نوعی دگر حیران شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام   بود خود سیمرغ سی مرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردندی نگاه   بود خود سی مرغ در آن جایگاه
ور به سوی خویش کردندی نظر   بود این سیمرغ ایشان، آن دگر
ور نظر در هر دو کردندی به هم   هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این   در همه عالم کسی نشنود این

از آنچه دیدند، سخت به شگفتی فرو رفتند و چون به زبان بی‌زبانی راز کار را پرسیدند، پاسخ شنیدند که «آینه است این حضرت چون آفتاب» و «هرکه آید خویشتن بیند در او»:

چون شما سی مرغ این‌جا آمدید   سی در این آینه پیدا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آیید باز   پرده‌ای از خویش بگشایید باز
گرچه بسیاری به سر گردیده‌اید   خویش را بینید و خود را دیده‌اید
هیچ کس را دیده برما کی رسد   چشم موری بر ثریّا کی رسد

همان، ص ۲۳۶

می‌بینیم که آشکارا سخن این است که ذات او یعنی او چنان که اوست، دیدنی و یافتنی نیست: هیچ کسی را دیده بر ما کی رسد / چشم موری بر ثریّا کی رسد. آری حضرت چون آفتاب او آیینه‌ای است که «هر که آید خویشتن بیند در او»؛ یعنی رهرو سالک پس از رهروی و رنج و ریاضت و پیرایش و پالایش درون، خویش را می‌بیند و درمی‌یابد که آنچه می‌جسته، خود او بوده است، خود برتر او.

گفتنی است که این خود برتر که در پایه‌های پیشرفتهٔ سلوک عرفانی بر عارف جلوه‌گر می‌گردد، گرچه از یک سو «من برتر» رهرو عارف است، از دیگر سو جلوهٔ انسانی خداوند است و پاره‌ای ــ گرچه واژهٔ پاره در این‌جا چندان زیبنده نیست ــ از روح بی‌کران خداوند که در پیکرهٔ انسان نمودار شده است و این پاره از روح خداوند که پیکرهٔ انسان پذیرفته، همان «نفخه»‌ای است که خداوند خود در آیهٔ ۲۹ سورهٔ حجر، نیز آیهٔ ۷۲ سورهٔ ص از آن یاد کرده است:

و نفخت فیه من روحی

و به گونه‌ای آشکارتر در این حدیث‌وارهٔ بازخوانده به پیامبر ــ که درود خدا بر او و خاندان او باد ــ نیز آمده است:

خلق الله آدم علی صورته:

خداوند آدم را برگونهٔ خویش آفرید.[1]

این روح خدایی و نفخهٔ آسمانی همان گنجی است که در درون آدمی نهفته است و در زیر انبوهی از خواسته‌ها و دلبستگی‌ها و بند و بست‌ها و خودخواهی‌ها و آرمان‌ها و کشش‌ها و کوشش‌های نفسانی و دنیایی و فروسویی، پنهان مانده است و از نا و نوا افتاده است؛ و رهرو سالک با رهروی و ریاضت و رنج، این گنج گمشده را که خود اوست، خود برتر او و چهرهٔ خدایی و آسمانی او، باز می‌یابد و چهرهٔ راستین خویش را که همان نفخهٔ خدایی است، می‌بیند و به این گونه از خود، در خود و به خود سفر می‌کند. رهروی و سفر را از خود دروغین خویش آغاز می‌کند، خود خویش را می‌کاود و می‌کاود و آن را از «نه خود»ها می‌پیراید و می‌پالاید و سرانجام، خود راستین خویش را می‌یابد و می‌بیند، خود راستینی که خداست، نه خدا در معنی

---

۱. دربارهٔ منابع این حدیث ← *احادیث مثنوی*، ص ۱۱۴؛ نیز یادداشت‌های *مرموزات اسدی در مزمورات داوودی*، ص ۱۶۱.

گفتنی است که این حدیث‌واره که در نوشته‌های صوفیان زبانزد است و مولانا آن را به «خلق ما بر صورت خود کرد حق» (مثنوی، ۱۱۹۴/۴)، پارسی کرده، بی‌کم و بیش در آغازه‌های تورات (سفر پیدایش، ۲۷/۱) چنین آمده است: «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید». دربارهٔ این نکته ـ که در یادداشت پیش‌گفته از استاد شفیعی نیز آمده است ـ ابوالعلاء عفیفی در دیباچهٔ *فصوص الحکم* ابن عربی (ص ۳۵) گفته است: این اندیشهٔ مشهور یهودی را صوفیان به خطا به پیامبر نسبت داده‌اند.

راستین واژه، یعنی خدا چنان که هست با همهٔ ویژگی‌ها و بایستگی‌های دانسته و نادانسته، چرا که این چهرهٔ بی‌چهرگی خدا هرگز برای هیچ‌کس یافتنی و دیدنی نیست؛ بلکه پاره‌ای از روح خدا که پیکر انسانی پذیرفته است، همان نفخه که در قرآن آمده است. این نیز گفتنی است که پیکرپذیری این نفخه در همگان و برای همگان یکسان نیست و به بینش و منش و گنجایش و اندیشه و آرمان و توان رهروان بستگی دارد و هرچه گنجایی و توان رهرو بیشتر باشد و اندیشه و آرمان او پاکیزه‌تر و بینش و منش او والاتر و جان و روان و ذهن و ضمیر او پیراسته‌تر و فرهیخته‌تر، او را در پیکره‌ای پاک‌تر و در چهره‌ای آن چنان‌تر و در فرّ و فروغی فراسوتر و با ویژگی‌هایی والاتر می‌بیند و می‌یابد. که:

دم که مرد نایی اندر نای کرد　　در خور نای است نه در خورد مرد

مثنوی، دفتر ۲، بیت ۱۷۹۳

آری، هرکس در آیینهٔ او «من» خود را می‌بیند و «من» هرکس به اندازهٔ خود اوست، که:

نقش می‌بینی که در آیینه‌ای است　　نقش توست آن نقش آن آیینه نیست

مثنوی، دفتر ۲، بیت ۱۷۹۴

از آنچه گفته آمد، این نیز بر می‌آید که داستان(= موضوع) «از خود بطلب» بویژه در معنی دوم با داستان «طباع تام» هرمسی که می‌توان آن را «سرشت برتر» نامید، پیوند نزدیکی می‌یابد. سرشت برتر که بویژه در دبستان حکمی ـ عرفانی هرمسیان آمده است و داستان‌هایی از دیدار او از زبان هرمس، شیخ اشراق، نجم کبری، روزبهان و ... در دست است، همان «من» برتر آدمی است و چهرهٔ خدایی و همزاد و آسمانی او. پژوهش در این باره را به جای دیگری وامی گذاریم و خوانندگان خواهنده را به پژوهش بسیار خوب استاد پورنامداریان با نام «شهود زیبایی و عشق الهی» در کتاب فرهنگ، شمارهٔ ۴ حوالت می‌دهیم.

در پایان این افزودنی است که «از خود بطلب» و آنچه در گزارش آن گفته آمد، آشکار می‌کند که چرا دبستان و دبیرستان صوفی زانو است[1] و او در این دبستان و دبیرستان، برترین و آموزنده‌ترین درس‌ها و آموزه‌ها را از دفتر دل می‌آموزد و می‌آزماید؛ نیز آشکار می‌کند که چرا باغ

---

۱. دبستان صوفی برگرفته است از این بیت‌های خاقانی (*دیوان*، ص ۲۰۹):

مرا دل پیر تعلیم است و من طفل زبان‌دانش　　دم تسلیم سر عشر و سر زانو دبستانش

سر زانو دبستانی‌ست چون کشتی نوح آن را　　که طوفان جوش درد اوست، جودی گرد دامانش

دبستان از سر زانوست خاص آن شیر مردی را　　که چون سگ در پس زانو نشاند شور مردانش

و «دبیرستان صوفی» برگرفته از این بیت مولاناست (مثنوی، ۱۱۷۳/۳):

چون دبیرستان صوفی زانو ست　　حلّ مشکل را دو زانو جادو ست

دلگشای عارف، دل و درون است و خلوت گزیده را به تماشا نیازی نیست و برای تفریح و تفرّج و گلگشت بسنده است تا سر بر زانو گذارد و در خود فرو رود و زیباترین و دل‌انگیزترین گل‌ها را در دل و درون خویش ببیند و شمشاد خانه‌پرور خویش را از هر سرو و صنوبری دل‌پذیرتر و دوست‌داشتنی‌تر بیابد[1] و از این بالاتر گل‌ها و سبزه‌های بیرون را همه بازتاب و پرتوی از گل‌های درون بیابد و در گلگشت کوچه‌باغ‌های دل ببیند و بشنود و ببوید و بمزد و بیابد و بیازماید آنچه را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه به خاطر کسی رسیده است.

این نکته راکه به کوتاهی در داستان واره‌ای از زبان شمس تبریزی (*مقالات شمس*، ص ۶۴۲) آمده است:

صوفی‌ای را گفتند: سر برآر، انظر الی آثار رحمة الله، گفت: آن آثار آثار است، گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است.

مولانا در دفتر چهارم مثنوی از بیت ۱۳۵۸ به بعد چنین باز سروده است و بر این پایه که گل‌ها و لاله‌های بیرون، بازتابی از گل‌ها و لاله‌های دل و درون‌اند، راز نامگذاری دنیا به «دارالغرور» را به زیبایی و شیوایی بازگفته است:

صوفی‌ای در باغ از بهرگشاد — صوفیانه روی بر زانو نهاد
پس فرو رفت او به خود اندر نغول — شد ملول از صورت خوابش فضول

---

۱. بر این پایه، بیت‌هایی چون بیت‌های زیر را می‌توان به گونه‌ای دیگر نگریست و «کوی دوست» و «کوی دلبر» و «شمشاد خانه‌پرور» و ... را نماد و نشان‌هایی از دل ـ که کوی دوست و خانهٔ دلبر است (القلب بیت‌الرحمان) ـ و دیدنی‌های درون دانست:

خلوت گزیده را به تماشا چه حاجت است — چون کوی دوست هست به صحرا چه حاجت است
آن شد که بار منّت ملّاح بردمی — گوهر چو دست داد به دریا چه حاجت است
دیوان حافظ، ص ۴۷

باغ مرا چه حاجت سرو و صنوبر است — شمشاد خانه‌پرور ما از که کمتر است
همان، ص ۴۸

مرا در خانه سروی هست که اندر سایهٔ قدّش — فراغ از سرو بستانی و شمشاد چمن دارم
چو در گلزار اقبالش خرامانم بحمدالله — نه میل لاله و نسرین نه برگ نسترن دارم
همان، ص ۳۴۰

ابنای روزگار به صحرا روند و باغ — صحرا و باغ زنده‌دلان، کوی دلبر است
غزلیات سعدی، ص ۵۴

به تماشای درخت چمنش حاجت نیست — هرکه در خانه چنین سرو روانی دارد
همان، ص ۱۳۰

هرکس به تماشایی رفتند به صحرایی — ما راکه تو منظوری، خاطر نرود جایی
همان، ص ۴۱۴

که چه خسبی آخر اندر رز نگر — این درختان بین و آثار و خضر
امر حق بشنو که گفته است انظروا — سوی این آثار رحمت آر رو
گفت آثارش دل است ای بوالهوس — آن برون آثارِ آثار است و بس
باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان — بر برون عکسش چو در آب روان
آن خیال باغ باشد اندر آب — که کند از لطف آب آن اضطراب
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است — عکس لطف آن بر این آب و گل است
گر نبودی عکس آن سرو سرور — پس نخواندی ایزدش دارالغرور
این غرور آن است یعنی این خیال — هست از عکس دل و جان رجال
جمله مغروران بر این عکس آمده — برگمانی کاین بود جنّت‌کده
می‌گریزند از اصول باغ‌ها — برخیالی می‌کنند آن لاغ‌ها

این نیز گفتنی است که «از خود بطلب» گونهٔ تازه و امروزینی دارد که البتّه بیشتر رنگ و بوی آن و سمت و سوی آن سیاسی ـ اجتماعی است تا عرفانی. همان چه با نام‌هایی چون «بازگشت به خویش»، «خودی» و ... از شعارها و آرمان‌های مصلحان و محییان روزگار ماست و کسانی چون دکتر شریعتی و اقبال لاهوری بویژه در دو مثنوی «اسرار خودی» و «رموز بی‌خودی» سخت بر آن پای می‌افشردند و آن را کارسازترین راه درمان خودباختگی‌ها و پس‌ماندگی‌های شرقیان می‌دانستند. در این‌باره به یادکرد بیت‌هایی از اقبال بسنده می‌کنیم و و خوانندهٔ خواهنده را به کتاب *ما و اقبال* از دکتر شریعتی و دو گفتار پایانی کتاب *قصهٔ ارباب* معرفت از دکتر سروش حواله می‌دهیم؛ اینک بیت‌هایی از اقبال:

زندگی بر جای خود بالیدن است — از خیابان خودی گل چیدن است

کلیات اقبال، ص ۴۲

زندگی از طوف دیگر رستن است — خویش را بیت‌الحرام دانستن است

همان، ص ۴۵

گرم رو در جست وجوی سرمه‌ای — واقف از چشم سیاه خود نه‌ای

همان، ص ۴۷

قیمت شمشاد خود نشناختی — سرو دیگر را بلند انداختی
مثل نی خود را ز خود کردی تهی — بر نوای دیگران دل می‌نهی
ای گدای ریزه‌ای از خوان غیر — جنس خود می‌جویی از دکان غیر

همان، ص ۴۸

مثل آیینه مشو محو جمال دگران
از دل و دیده فرو شوی خیال دگران

در جهان، بال و پر خویش گشودن آموز
که پریدن نتوان با پر و بال دگران

همان، ص ۲۵۴

اگر چشمی گشایی بر دل خویش   درون سینه، بینی منزل خویش
سفر اندر حضر کردن همین است   سفر از خود به خود کردن همین است

همان، ص ۱۷۲

***

اینک به سراغ غزل فارسی برویم و نمونه‌هایی از بازتاب «از خود بطلب» را در آن ببینیم و بخوانیم:

فریدالدین عطار

آشکارایی و پنهانی نگر   دوست باما، ما فتاده در طلب

دیوان، ص ۸

من چرا گرد جهان گردم چو دوست   در میان جان شیرین من است

همان، ص ۶۸

آنچه خلق از دامن آفاق جست   او نهان سر در گریبان باز یافت

همان، ص ۱۰۱

آنچه می‌جویند بیرون از دو عالم سالکان
خویش را یابند چون این پرده از هم بردرند

همان، ص ۲۴۰

آنچه جستید در گلیم شماست   لیس فی الدار غیرکم دیّار

همان، ص ۳۲۲

دلبر تو دائما بر در دل حاضر است   رو در دل برگشای، حاضر و بیدار باش

همان، ص ۳۴۴

آشکارا در خرابی وجود خود شدم
لاجرم در خویشتن صد گنج پنهان یافتم
غوطه‌ها خوردم به دریای حقیقت روز و شب
تا درون جان خود ره پیش سلطان یافتم

همان، ص ۳۹۸

تو با من در درون جان نشسته   من از هر دو جهان بیرونت جویم

همان، ص ۵۱۳

چند گردی گرد عالم بی‌خبر   دل سرای خلوت دلدار کن
دّر درج عشق بر طاق دل است   مرد دل شو جمع گرد و کار کن
نقطهٔ توحید با جان در میان‌ست   گرد جان برگرد و چون پرگار کن
چون فرو رفتی به قعر بحر جان   عزم خلوتخانهٔ اسرار کن

همان، ص ۵۳۴

عمری ز عرش و فرش طلب کردی این حدیث
چل روز نیز واطلب از قعر سینه‌ای

همان، ص ۶۱۱

ای دل به میان جان فرو شو   در حضرت بی‌نشان فرو شو
تا کی گردی به گرد عالم   یکبار به قعر جان فرو شو

همان، ص ۵۷۰

عطار سوی گوهر آن بحر موج زن   جز در درون سینه تو را رهگذار کو

همان، ص ۵۷۲

آن نافه‌ای که جستی هم با تو در گلیم است
تو از سیه گلیمی بویی از آن ندیدی

همان، ص ۶۲۹

چیزی که از آن خبر نداری   گم ناشده از تو چند جویی

همان، ص ۶۷۹

مولانا جلال‌الدین

عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش
خون انگوری نخورده باده‌شان هم خون خویش
گر تو فرعون منی از مصر تن بیرون کنی
در درون حالی ببینی موسی و هارون خویش
باده گلگونه است بر رخسار بیماران غم
ما خوش از رنگ خودیم و چهرهٔ گلگون خویش

کلیات شمس تبریزی، ۹۸/۳

درون توست یکی مه کز آسمان خورشید
ندا همی کندش کای منت غلام غلام

ز جیب خویش بجو مه چو موسی عمران[1]
نگر به روزن خویش و بگو سلام سلام
همان، ۶۵/۴

عاشقا دو چشم بگشا چاره‌جو در خود ببین
جوی آب و جوی خمر و جوی شیر و انگبین
عاشقا در خویش بنگر سخرهٔ مردم مشو
تا فلان گوید چنان و آن فلان گوید چنین
همان، ۲۱۳/۴

ای عاشق موفّق وی صادق مصدّق
می‌بایدت چو گردون بر قطب خود تنیدن
در بی‌خودی تو خود را می‌جوی تا بیابی
زیرا فراق صعب است خاصه ز حق بریدن
همان، ۲۴۵/۴

ای قمر زیر میغ خویش ندیدی دریغ　　چند چو سایه دوی در پی این دیگران
همان، ۲۶۵/۴

باغبانان عشق را باشد　　از دل خویش میوه برچیدن
همان، ۲۹۰/۴

گدارو مباش و مزن هر دری را　　که هر چیز را که بجویی تو آنی
همان، ۹/۷

ای که مستک شدی و می‌گویی
تو غریبی و یا از این کویی
مست و بی‌خویش می‌روی چپ و راست
بی چپ و راست را همی جویی
نی چپ است و نه راست در جان است
آنکه جان خسته از پی اویی
همان، ۴۰/۷

---

۱. این سخن مولانا را بسنجید با این بیت سنایی (حدیقه، ص ۳۷۲):
نور خواهی به دست موسی‌وار　　دست در گرد جیب خویش بدار

معشوق جز که مانی، می جز که خون ما نی
هم جان کند رئیسی هم جان کند غلامی
همان، ۶۴/۷

فخرالدین عراقی

چو غرق آب حیاتم چه آب می‌جویم
چو با من است نگارم چه می‌دوم چپ و راست
دیوان، ص ۱۴۷

باشد که ببینی ای عراقی   در نقش وجود خویش نقّاش
همان، ص ۲۱۵

این طرفه‌تر که دایم تو با منی و من باز   چون سایه در پی تو گرد جهان دوانم
همان، ص ۲۳۷

در جهان بیهوده می‌جستم تو را   خود تو در جان عراقی بوده‌ای
همان، ص ۲۷۰

عراقی از پی تو در به در همی گردد   تو خود مقیم میان دلش هویدایی
همان، ص ۲۰۹

چو با توست آنچه می‌جویی به هرجا   به هرزه گرد عالم چند پویی
همان، ص ۳۰۲

در این ره گر به ترک خود بگویی   ببینی کانچه می‌جویی خود اویی
همان، ص ۳۰۲

سیف فرغانی

از متاع دیگران بازار خویش آراستی
زین چنین سودا چه باشد سودت ای مغبون خویش
اهل دل در کار خرج از معدن دل می‌کنند
صرف کن سیم و زر از گنجینهٔ قارون خویش
دیوان، ص ۳۸۷

تو نزدیک منی من دور از تو   تو با من همنشین من غافل از تو
همان، ص ۳۹۲

به فرّ سایهٔ خود همچو خورشید   گهر می‌پرور اندر کان و می‌رو
همان، ص ۵۰۲

به خود نظر کن اگر می‌خواهی که جان بینی
به جان که آنچه ز جان خوش‌تر است آن بینی
همان، ص ۴۶۹

اوحدی مراغه‌ای

آن‌که او را در آب می‌جویی　همچو آیینه با تو رو در روست
دیوان، ص ۱۳۹

گنج در پیش چشم و ما مفلس　دوست بر دستگاه و ما مهجور
همان، ص ۲۳۶

او در میان دایرهٔ خانه نقطه‌وار　من گرد خط کوچه چو پرگار می‌دوم
همان، ص ۲۸۸

هرچه بخواستی تویی و آنچه نکاستی تویی
رو که به راستی تویی انجم این دو انجمن
همان، ص ۳۰۶

سلمان ساوجی

برای دیدن رویش مگرد گرد جهان　که او نشسته چو آیینه با تو روی به روست
دیوان، ص ۴۵

حافظ شیرازی

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است
طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
کو به تأیید نظر حلّ معمّا می‌کرد
گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود
او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد
دیوان، ص ۱۷۰

ناصر بخارایی

تو در دل من ساکن و من در طلب تو   جویان شده فریاد زنان، گرد جهانت

دیوان، ص ۲۰۰

ناصر آن دلبر که غایب شد درون جان توست
یار را از خود طلب، جان منزل آن بی‌وفاست

همان، ص ۱۸۸

کمال خجندی

آن یار به من صد ره نزدیک‌تر است از من
گر دور به صد منزل از یار و دیار افتم

دیوان، ص ۷۸۰

شمس مغربی

آنچه مطلوب دل وجان است با جان و دل است
لیکن از مطلوب خود جان بی‌خبر دل غافل است

دیوان، ص ۸۵

منزل جانان به جان و دل همی جوید دلم
غافل از جانان که او را در دل و جان منزل است

همان، ص ۸۶

تو راست یوسف کنعان درون جان پنهان
ولی چه سود که چشمت چو چشم یعقوب است
دوای درد درون را هم از درون بطلب
اگرچه درد تو افزون ز درد ایّوب است

همان، ص ۹۸

آن کس که دیده در طلب او مسافر است
عمری است تا که در دل و جانم مجاور است

همان، ص ۱۰۵

چون که مطلوب تو از تو نیست بیرون بعد از این
مغربی در خویشتن باید تو را کردن سفر

همان، ص ۱۴۶

برون از خویشتن عمریت جستم   نمی‌دانستمت کاندر درونی

همان، ص ۲۱۰

دوای درد تو ای مغربی برون تو نیست
که هم تو درد و دوایی و هم تو مرهم خویش
همان، ص ۱۵۸

گفتمش خواهم که بینم مر تو را ای نازنین
گفت اگر خواهی مرا بینی برو خود را ببین
گفتمش با تو نشستن آرزو دارم همی
گفت باشد گر تو را این آرزو با خود نشین
همان، ص ۱۸۳

آن‌که عمری می‌دویدم در پی او سو به سو
ناگهانش یافتم با دل نشسته رو به رو
همان، ص ۱۸۷

آنچه تو جویای آنی گر شوی بی‌تو تویی
بر مثال سایهٔ خود در پی خود می‌روی
تا تو غیری را تصوّر کرده‌ای جویای حق
کی توانی گشت یکتا با چنین شرک و دویی
دیده بگشا باری اندر خود نظر کن گر کنی
در جمال وحدت خود شو چه[1] حیران می‌شوی
تا هر آن حاجت که خواهی هم ز خود گردد روا
تا هر آن چیزی که می‌پرسی هم از خود بشنوی
همان، ص ۲۱۳

۱. گویا باید به جای «چه»، «چو» باشد.

کشش و کوشش (جهد و جذبه)

قومی به جدّ و جهد نهادند وصل دوست
قوم دگر حواله به تقدیر می‌کنند
دیوان حافظ، ص ۲۱۵

یکی از پرسمان‌هایی (= مسائل = مطالب) که از دیرباز، عارفان و عرفان‌پژوهان بدان پرداخته‌اند و دربارهٔ آن جست و جوها و گفت و گوها کرده‌اند، این است که آسان‌ترین، کم آسیب‌ترین و کاراترین شیوه برای دستیابی به گوهر کمال و آغوش وصال کدام است؟ کوشش این سویی یا کشش آن سویی؟ جهد بنده یا جذبهٔ خدا؟ فعل عبد یا فضل رب؟ عبادت ما یا عنایت او؟ تلاش و تکاپوئ ما یا توفیق و تقدیر او؟ روش و رفتن ما یا بَرِش و بردن او؟ سلوک محبّی یا سلوک محبوبی؟

در پاسخ این پرسمان، اگرچه همگان از یک سو بر این نکته تکیه کرده‌اند که رهرو سالک، به هیچ روی نباید تلاش و طلب را از دست وانهد و از جهد و جهاد روگرداند و به کاوش و کوشش پشت کند؛ از دیگر سو، بسیاری از آنان بر این نیز پای افشرده‌اند که کشش خدایی و جذبهٔ الهی ــ که گاه آن را «عنایت رحمانی» و «اختلاس ربانی» نیز نامیده‌اند ــ بسی از کوشش و کاوش بنده کارسازتر است و اندکی از آن بر انبوهی از این پیشی و بیشی دارد.

گزارهٔ حدیث‌وارهٔ «**جذبة من جذبات الحق تُوازی عمل الثقلین**» (= یک کشش از کشش‌های خدایی همسنگ است با همهٔ کوشش‌های آدمیان و پریان) که زبانزد عارفان است و در نوشته‌ها و

گفته‌های آنان بسیار آمده است،[1] گزارش کوتاه و گویایی است از همین پیش و بیش بودن کشش بر کوشش:

یک عنایت به زصد گون اجتهاد   جهد را خوف است از صدگون فساد

مثنوی، دفتر ۶، بیت ۳۸۳۹

گاه نیز آشکارا تنها دستگیرِ رهروِ سالک را کشش و بخشش آن سویی دانسته‌اند و بی‌آن، کوشش و روش این سویی را هیچ شمرده‌اند و گفته‌اند:

جز به فضلش به راه او نرسی   ورچه در طاعتش قوی نفسی

حدیقةالحقیقه، ص ۹۱

تا که از جانب معشوق نباشد کششی   کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد

؟

این همه گفتیم لیک اندر بسیج   بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق   گر ملک باشد سیاه استش ورق

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۸۷۸

به کسب و طاعت ما نیست، آن را دهد که خواهد، نه به گفت ماست و نه به کرد ما دهند و نه به خواست ما دهند، بلکه به فضل و عنایت خویش دهد و آن را دهد که داند که باید داد.

انس‌التائبین، ص ۱۹۱

آن را نخواهد هیچ حیلت نیست و کار این درگاه به علّت نیست، قبول او به علم و عبادت ما نیست، خواست ما را هیچ بازار نیست، علّت ما را خریدار نیست.

همان، ص ۱۱۸

- **کوشش و کشش چیست؟**

جهد چیست از دیده دریا ریختن
در روش از آب گرد انگیختن
جذبه چیست از یک نظر در ره شدن
بر پر جبریل بر سدره شدن

مصیبت نامه، ص ۴۲

کوشش این است که بندهٔ رهرو همهٔ همّ و همّت و تمام توش و توان خویش را به‌کار گیرد، تا

---

۱. دربارهٔ مآخذ این عبارت ـ که برخی آن را حدیث نبوی گفته‌اند و برخی دیگر سخن مشایخ شمرده‌اند ـ و نمونه‌هایی از کاربرد آن در نوشته‌های عارفانه، ← *احادیث مثنوی*، ص ۱۱۹؛ منتخب *سراج‌السائرین*، ص ۳۲۱.

«مقامات تبتّل تا فنا» را «پلّه پلّه تا ملاقات خدا» به گام خویش بپیماید و در این رهروی در پرتو رهنمایی‌های رهبری رهرفته و رەشناس از هیچ تلاش و طاعتی، و روش و ریاضتی دریغ نکند. با شمع شریعت، صراط مستقیم طریقت را تا رسیدن به آستان حقیقت، گام به گام و پرده به پرده پیش رود.

و کشش این است که خداوند از روی مهربانی و بنده‌نوازی بنده‌ای را ــ بی‌آنکه خود بنده بداند و کاری کند ــ به نگاه نوازش بنگرد، به کمند مهر بگیرد و به سوی خود بکشد، و یا آنچه را برای بالا رفتن بنده بایسته و بسنده است، برای او فراهم سازد، نردبانی آسمانی پیش پای او نهد و او را به آستان خویش فروآورد؛ به نوشتهٔ شمس‌الدین محمد لاهیجی:

> جذبه عبارت است از نزدیک گردانیدن حق مر بنده را به محض عنایت ازلیه و مهیا ساختن آنچه در طی منازل بنده به آن محتاج باشد، بی آنکه زحمت و کوششی از جانب بنده باشد.[۱]

شرح گلشن راز، ص ۲۱۵

و به زبان ساده‌تر:

> جذبه عنایت الهی است که برای سالک موجب تقرب گردد و هرچه را در طی کردن منازل سلوک برای وی لازم است، بی‌هیچ رنج و کوششی که سالک ورزد، جهت وی فراهم سازد.

سرّ نی، ۱۹۲/۱

بر پایهٔ همین دوگانگی، کشش و کوشش است که راه عشق را به دو گونهٔ **محبّی و محبوبی** و راهیان این راه را به دو گروه **محبّان** و **محبوبان** بخش کرده‌اند: **محبّان** را کسانی شمرده‌اند که خدا را دوست دارند و از این روی برای رسیدن بدو می‌کوشند و تکاپو و جست و جو می‌کنند؛ و **محبوبان** را کسانی دانسته‌اند که خداوند دوستشان دارد و از این روی به کمند کشش، می‌گیردشان و به سوی خود می‌بردشان.

بر پایهٔ آیهٔ «**و لمّا جاء موسی لمیقاتنا**» (اعراف، ۱۴۳) که از آمدن موسی به پای خود، سخن می‌گوید، حضرت موسی را نمونه‌ای از سالک محبّ شمرده‌اند و بر پایهٔ آیهٔ «**سبحان الذی اسری بعبده**» (اسراء، ۱) که سخن از بردن می‌گوید، حضرت «محمد»(ص) را نمونه‌ای از سالک محبوب گفته‌اند؛ در این باره ملاحسین کاشفی چنین آورده است:

> در بیان جذبه که تقّرب عبد است به حضرت حق به مقتضای عنایت الهی و مجذوب،

---

۱. گفتنی است که این سخن لاهیجی بی‌کم و کاست گردانیدهٔ (= ترجمه) پارسی سخن عبدالرزاق کاشانی است: «الجذبة هی تقریب العبد بمقتضی العنایة الالهیة المهیّئة له کُلّ مایحتاج الیه فی طی المنازل الی الحق بلاکلفة و سعی منه» (*اصطلاحات الصوفیه*، ص ۳۹)

شخصی را گویند که به مقصود و مرام، واصل گردد بی‌بذل مجهود؛ یعنی حق تعالی او را برگزیند و مجموع عطیّات و مواهب او را کرامت فرماید بی سعی ریاضت و کلفت مجاهدت در آن و مهیّا گرداند جمیع آنچه او را در طی منازل و قطع مراحل به‌کار آید بی مشقّت کسب و تعب طلب و این جاست که حضرت اکمل‌الکمل صلوات الله و سلامه علیه فرمودند که «جذبةٌ من جذبات‌الحق توازی عمل‌الثقلین» و این را سیر محبوبی گویند چنان که سلوک را سیر محبّی گویند و از رمز «لمّا جاء موسی لمیقاتنا» و نکتهٔ «سبحان الذی اسری بعبده لیلاً» حقیقت این دو معلوم توان کرد و به محبوبیّت و محبیّت حبیب، پی توان برد.

لب لباب مثنوی، ص۲۰۳

بخش‌بندی رهروان به محبّان و محبوبان در سخن کاشفی، برابر است با بخش‌بندی آن‌ها به **طالبان و مطلوبان**، در سخن عین‌القضاة. از او بشنویم:

ای عزیز، سالکان راه خدای تعالی دو قسم‌اند: طالبان‌اند و مطلوبان ـ و از آن‌جا که نظر قومی بود طالبان هم مطلوبان اویند ـ امّا هر که دادِکار از نهاد او درخواهند و در بدایت او راه عدل روند،[1] نام این کس را طالب نهند؛ پنداری و ازو (= با او) گویند: جان کن و طلب کن. سیروا سبق‌المفرّدون و هرکه را به لبان (= شیر) فضل پرورند، و ازو (= به او) گویند: اعمل ما شئت که ما خود، کار تو را چنان که باید تمام می‌کنیم؛ این کس مطلوب بود. مصطفی (ص) از این قوم چنین خبر داد که «انّ لله عباداً یحییهم فی عافیة و یمیتهم فی عافیة و یحشرهم یوم‌القیامة فی عافیة و یدخلهم الجنّة فی عافیة.

نامه‌ها، ۴۴۳/۱

در این باره عارف بزرگ سید حیدر آملی نیز چنین می‌نویسد:

اعلم ان السلوک سلوکان: سلوک المحبوبیة و سلوک المحبیة . اما سلوک المحبوبیة فهو ان یکون وصول الشخص سابقا علی سلوکه اعنی یصل الی کماله المعین له من الله تعالی بغیر واسطة عمل من الریاضة و التقوی و المجاهدة و السلوک و ذلک یکون بمحض العنایة من الله و عین الهدایة منه کما سبق ذکره و الیهم اشار فی قوله: «و من آبائهم و ذریاتهم و اخوانهم و اجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم» (سورهٔ انعام، آیهٔ ۸۷)؛

و اما سلوک المحبیة فهو ان یکون السلوک سابقا علی الوصول اعنی یکون حصول کماله المعین له بواسطة الریاضة و التقوی و المجاهدة و السلوک مع قطع المنازل و طی

۱. عبارت آشفته و تحریف‌شده می‌نماید.

المراحل لقوله تعالی: «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین» (سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۹).

تفسیر المحیط الاعظم، ۲۶۴/۱

= بدان که سلوک دوگونه است: سلوک محبوبی و سلوک محبّی. سلوک محبوبی آن است که آدمی پیش از سلوک به وصال رسد؛ یعنی بی‌کوشش و روش و ریاضت و پرهیز به کمالی که خداوند ویژهٔ او ساخته دست یابد. این گونه رسیدن و دست یافتن تنها پیامد عنایت خداوند و نگاه نوازش و دست مهر اوست؛ به این گونه سالکان در آیهٔ زیر اشارتی هست: «و از پدرانشان و زاد و رودشان و برادرانشان و آنان را برگزیدیم و به راه راست راه نمودیم».

و سلوک محبّی آن است که روش و کوشش بر رسیدن پیشی داشته باشد؛ یعنی آدمی از راه ریاضت و روش و پرهیز و کوشش و پشت سر نهادن مراحل و منازل راه به کمال ویژهٔ خود برسد، چنان که خداوند فرموده: «و کسانی را که برای ما کوشش کنند، راهشان بدانان می‌نماییم و بی‌گمان خدا با نیکوکاران است»...

بخش‌بندی رهروان به **سالک مجذوب و مجذوب سالک** نیز کم و بیش چنین حال و هوایی دارد و چنان پایه و خاستگاهی. **سالک مجذوب** کسی است که نخست به پای طلب گام در راه می‌گذارد و همین‌گونه که با توشهٔ کوشش گام به گام پیش می‌رود و پلّه به پلّه شایستگی می‌اندوزد، ناگاه کشش آن سویی به یاری کوشش او می‌آید و او را با خویش تا خدا بالا می‌برد.

و **مجذوب سالک** کسی است که نخست به کمند کشش ربوده می‌شود وبه جاذبهٔ جذبه تا جهان جلال و جمال و جلوه جلو برده می‌شود، آنگاه به پای کوشش کار را از نو می‌آغازد و راه را گام به گام می‌سپرد و آنچه را بدو نموده بودند، دوباره یکی یکی می‌آزماید؛ در این باره عزّالدین محمود کاشانی چنین نوشته است:

...شخص یا سالک مجذوب بود که اوّل، جملهٔ مفاوز و مهالک صفات نفسانی را به قدم سلوک در نوشته بود و آنگاه به امداد جذبات الهی از مدارج قلبی و معارج روحی برگذشته و به عالم کشف و یقین رسیده و به مشاهده و معاینه پیوسته؛ یا مجذوب سالک که اوّل به قوّت امداد جذبات، بساط مقامات را طی کرده بود و به عالم کشف و عیان رسیده و بعد از آن منازل و مراحل طریق را به قدم سلوک بازدیده و حقیقت حال را در صورت علم بازیافته.

مصباح الهدایة، ص ۱۰۸

و اسیری لاهیجی چنین سروده است:

چار قسمند سالکان راه دین
حال هریک را ز من بشنو یقین
اولین مجذوب سالک آمده است
کاوّل از جذبه به حق واصل شده است
حق فرستادش به سوی خلق، زود
تا که خلقان جهان را ره نمود
با همه قربی که دارد با خدا
از ریاضت نیست یک ساعت جدا...
وان دوم را سالک مجذوب خوان
کو سلوکی کرد تا شد راه‌دان
در ریاضت در عبادت سال‌ها
کرد سعی و گشت و قابل جذبه را
چون دل او قابل انوار شد
جان پاکش قابل اسرار شد
شاهباز جذبه او را در ربود
جان او شد محرم بزم شهود...
پس سیم مجذوب مطلق می‌شمر
کو ز تاب نور حق شد بی‌خبر
دایماً حیران دیدار خداست
از خیال عقل و دانش‌ها جداست
از خودی بگذشت و واصل شد به دوست
مست سرمد از می دیدار اوست ...
چارمینش سالک بی جذبه است
کو سلوکی کرد و از هستی نرست
او به عقل خویش این ره می‌رود
چون ندارد عشق کی واصل شود
چون نشد حالش به کوی عشق پست
از می هستی است او پیوسته مست ...

اسرارالشهود، ص ۳۱

برتری کشش بر کوشش

گفتیم که بیشینهٔ عارفان و عرفان‌پژوهان، بی‌آن‌که بخواهند کسی را به رها کردن کوشش و روش فراخوانند، بر پایهٔ پاره‌ای بینش‌ها و برداشت‌ها، کشش را بارها و بارها بر کوشش برتری داده‌اند؛ راز و رمز این برتری را می‌توان در آنچه از پی می‌آید، باز یافت:

۱. هیچ روش و کوششی و هیچ رنج و ریاضتی و هیچ عمل و عبادتی بی اخلاص سودی ندارد و تنها رنج انجام آن بر دوش بنده سنگینی می‌کند که: «خداوند تنها عمل و عبادتی را از بنده می‌پذیرد که خالصانه و ویژهٔ او انجام گیرد».[۱]

اخلاص عمل نیز از یک سو نخست دشوار و دیریاب است، بسی دشوارتر از خود عمل؛ چنان که گفته‌اند: «پاکسازی کردار از خودِ کردار بسی دشوارتر است و آسیب زدایی و ویژه سازی نیّت برای رهروان و کوششیان،از سال‌ها کوشش دور و دراز، سنگین‌تر و توان‌سوزتر»[۲] و از دیگر سو، چون به دست آید، نگهداشت آن از آسیب و آفت‌هایی که در کمینش نشسته‌اند، از خود آن دشوارتر و از این جاست که گفته‌اند:

> بدان که اهل بصیرت را مکشوف شده است که خلق، همه هلاک شده‌اند الا عابدان و عابدان همه هلاک شده‌اند الا عاملان و عاملان همه هلاک شده‌اند الا مخلصان و مخلصان برخطر عظیم‌اند؛ پس بی اخلاص، همهٔ رنج‌ها ضایع است.

کیمیای سعادت، ۴۵۳/۲

نیز از این‌جاست که اندکی کوشش خالصانه را بر انبوهی از کوشش‌های ناخالصانه برتری داده‌اند و گفته‌اند:

> نه هرچه بیشتر کنی بهتر باشد، هرچه به اخلاص‌تر کنی بهتر باشد.[۳]

انس‌التائبین، ص۵۵

و همان اندک کوشش خالصانه را دستگیر و کارساز بنده شمرده‌اند و از زبان رسول (ص) گزارش کرده‌اند که:

> دل خویش را پاک کن و ویژه ساز تا اندک کوشش، تو را بسنده باشد.[۴]

۲. دشواری و دیریابی اخلاص نیز، خود پیامدی خرمن‌سوز به دنبال دارد: شرک و ریا.

---

۱. ترجمه‌واری از این سخن حضرت پیامبر (ص): «انّ الله تعالی لایقبل من العمل الا ماکان له خالصاً» (*میزان الحکمة*، ۷۵۷/۱).

۲. ترجمه‌ای از این سخن حضرت امیر (ع): «تصفیة العمل اشدّ من العمل، و تخلیص النیة عن الفساد اشدّ علی العاملین من طول الجهاد» (*همان*، ۷۵۰/۱).

۳. برای اصل عربی آن ← *احیاء علوم‌الدین*، ۲۶۴/۵، *المحجة‌البیضاء*، ۱۰۲/۸.

۴. ترجمهٔ این سخن رسول (ص): «اخلص قلبک یکفک القلیل من العمل» (*میزان‌الحکمة*، ۷۵۵/۱).

شرک و ریا اکسیر (= آسیب) نامبارکی است که زر را خاکستر می‌کند، صلاح را انگ فساد می‌زند، حسنه را رنگ سیئه می‌دهد، بر سکهٔ عمل نقش قلب و نشان دغل می‌نشاند و خرمن سعی و سلوک بنده را هبا و هدر می‌سازد و جز خستگی و ماندگی سودی برای بنده نمی‌گذارد؛ به قول غزالی:

> کوشش بی‌نیت خستگی و ماندگی است و نیت بی‌اخلاص ریاکاری و خودنمایی است و ریاکاری روی دیگر سکه نفاق و چند چهرگی است و برابر و همسنگ با گمراهی و گناه‌پیشگی است و اخلاص بی صداقت ورزی و حقیقت‌جویی، هبا و هدر است.[۱]

و پیداست که همواره این بیم هست که آفت و آسیب شرک و شبهه و ریا و سمعه ــ که از لغزیدن موری خرد و سیاه بر سنگی ستبر در ژرفای چاهی بلند و باریک در شبی سخت تیره و تاریک، پنهان‌تر و ناشناخته‌تر است ــ[۲] با کوشش بندهٔ رهرو، همراه شود و آنچه را با بسی رنج و ریاضت کرده و اندوخته، به باد نابودی سپارد که: «آتش شرک و ریا خرمن دین می‌سوزد».[۳]

از این‌جاست که رسول (ص) فرمود:

> بر امّت خویش از هیچ چیز چنان نمی‌ترسم که از شرک کهین، گفتند: آن چیست یا رسول‌الله! گفت: آن ریاست.[۴]

و کیست که او داغ این سیاه ندارد وبه دم و دام این دیو در نیفتاده است؟ و کیست که می‌تواند از آسیب آن ایمن و آسوده باشد و بر خرمن اعمال خویش ترسآن و هراسان نباشد؟

۳. سعی و سلوک، و جهد و کوشش سالک را آتشی دیگر نیز در راه است که چیزی کم از ریا ندارد: عجب و خودپسندی؛ یعنی به‌کوشش و طاعت و به رنج و ریاضت خویش فریفته شدن و به آن‌ها دل خوش کردن و پشت‌گرم داشتن و خویش را بنده‌ای نیک و به آیین[۵] شمردن و از دیگران برتر و بهتر دیدن و به این گونه، چراغ کوشش خویش را خاموش کردن.

از زبان مسیح (ع) گزارش کرده‌اند که گفت:

---

۱. «فالفعل بغیر نیة عناء؛ و النیة بغیر اخلاص ریاء؛ و هو للنفاق کفاء و مع‌العصیان سواء؛ و الاخلاص من غیر صدق و تحقیق هباء» (*احیاء علوم‌الدین*، ۲۶۴/۵).

۲. ترجمه‌واری از این سخن رسول (ص): «الشرک اخفی من دبیب النمل علی صفاة سوداء فی لیلة ظلماء» (*میزان‌الحکمة*، ۱۴۳۸/۲).

۳. برگرفته از این بیت حافظ:

آتش زهد ریا خرمن دین خواهد سوخت   حافظ این خرقهٔ پشمینه بینداز و برو

۴. *کیمیای سعادت*، ۲۰۸/۲. ترجمهٔ این سخن رسول (ص): «انّ اخوف ما اخاف علیکم الشرک الاصغر، قالوا و ماالشرک الاصغر یا رسول الله، قال: الریا» (*احیاء علوم‌الدین*، ۸۲/۴).

۵. «به آیین» را به عمد جدا نوشته‌ایم تا پذیرای دوگونه‌خوانی باشد: ۱. فراهم آمده از «به» صفت ساز + اسم - بآیین - مانند بخرد؛ ۲. فراهم آمده از «به» به معنی برتر + اسم.

یاران من! چه بسا چراغ‌هایی که باد خاموش کرده و چه بسا کوشش‌ها و عبادت‌هایی که عجب و خودبینی تباه ساخته.[1]

و پیداست که چنین کوشش و طاعتی نه تنها ارج و ارزی ندارد و راه کمال را به روی بنده نمی‌گشاید که چه بسا از گناه نیز ــ گناهی که دل را بسوزاند و پشیمانی بار آرد ــ گناه‌تر است و چنین طاعتیان و کوششیانی از گناهکاران نیز تهیدست‌ترند. راست‌ترین سخن را در این باره از زبان حضرت صادق(ع) بشنویم:

عابدی و فاسقی به مسجد می‌روند، چون بیرون می‌آیند عابد، فاسق شده و فاسق صدیق، از این روی که عابد چون به مسجد رفت به عبادت خویش نازان و شادان بود و فاسق در اندیشهٔ پوزش و پشیمان.[2]

از این جاست که گفته‌اند:

بر این آستان عجز و مسکینی است — به از طاعت و خویشتن‌بینی است
چو خود را ز نیکان شمردی بدی — نمی‌گنجد اندر خدایی خودی
پیاز آمد آن بی‌خبر، جمله پوست — که پنداشت چون پسته مغزی در اوست
از این نوع طاعت نیاید به کار — برو عذر تقصیر طاعت بیار

بوستان، ص ۱۱۸

و توبه از چنین طاعتی را شایسته‌تر دانسته‌اند تا توبه از معصیت را:

توبه از معصیت یکی است و از طاعت هزار، یعنی عجب در طاعت بتر از گناه.

تذکرةالاولیاء، بایزید، ص ۱۹۰

نیز از این‌جاست که گنهکار پوزش‌خواه را از عابد خودخواه برتر دانسته و چنان گناهی را مبارک و چنین طاعتی را شوم شمرده‌اند و گفته‌اند:

نیکا آن معصیت که تو را به عذر آرد؛ شوما آن طاعت که تو را به عجب آرد.[3]

سخنان پیرهرات، ص ۱۴

معصیت کان تو را به عذر آرد — بهتر از طاعتی که عجب آرد.

مجموعه آثار شبستری، سعادت نامه، ص ۲۳۲

---

۱. «یا معشر الحواریین! کم من سراج اطفأته الریح و کم من عابد افسدته العجب» (*میزان الحکمة*، ۱۸۱۹/۳).

۲. «یدخل رجلان المسجد، احدهما عابد و الآخر فاسق، فیخرجان من المسجد و الفاسق صدیق و العابد فاسق، و ذلک انه یدخل العابد المسجد و هو مدل بعبادته و فکرته فی ذلک و یکون فکرة الفاسق فی التندم علی فسقه فیستغفر الله من ذنوبه» (*میزان الحکمة*، ۱۸۱۶/۳).

۳. ترجمه‌واری از این سخن حضرت امیر (ع): «سیئة تسوؤک خیر عندالله من حسنة تعجبک» (*نهج البلاغة*، حکمت ۴۶؛ ص ۴۷۷).

ذنبٌ مع الافتقار خیرٌ من طاعةٍ مع الافتخار

اسرارالتوحید، ۳۰۳/۱

عاصی که دست بردارد به از عابدی که در سر دارد.[1]

گلستان، ص ۲۰۶

گنهکار اندیشناک از خدای — به از پارسای عبادت‌نمای

بوستان، ص ۱۱۸

مطیع با عجب، عاصی است و عاصی با عذر مطیع.

تذکرة الاولیاء، امام صادق، ص ۱۷

نیز از این‌جاست که گاه بی‌عملی و تهیدستی را دوست‌تر می‌داشته‌اند و پرسش «چرا نکردی» را از «چه را کردی»(= چه چیزی را انجام دادی = چه کردی) آسان‌تر می‌یافته‌اند:

گفت: اگر فردا در عرصات مرا گویند: چرا نکردی؟ دوست تر از آن دارم که گویند: چرا (ظاهراً: چه را) کردی، یعنی هرچه کنم در وی منی من بود و منی شرک است و شرک بدترین گناه است، مگر طاعتی بر من رود که من در میان نباشم.

تذکرة الاولیاء، بایزید، ص ۲۰۱

نیز از این‌جاست که گاه به جای توبه از طاعات ناکرده و گناهان کرده، از عبادات و طاعات کرده توبه و بیزاری می‌جستند؛ چنان که بایزید:

چون عمرش به آخر آمد در محراب شد و زنّاری دربست و پوستینی واشگونه درپوشید و کلاه واشگونه به سر نهاد و گفت: الهی ریاضت همه عمر نمی‌فروشم و نماز همه شب عرضه نمی‌کنم و روزهٔ همه عمر نمی‌گویم و ختم‌های قرآن نمی‌شمارم، اوقات مناجات و قربت باز نمی‌گویم و تو می‌دانی که به هیچ باز نمی‌نگرم و این‌که به زبان شرح می‌دهم نه از تفاخر و اعتماد است بر آن، بلکه شرح می‌دهم که از هرچه کرده‌ام، ننگ می‌دارم و این خلعتم تو داده‌ای که خود را چنین می‌بینم و این همه هیچ است، همان انگار که نیست، ترکمانی‌ام هفتاد سال موی در گبری سپید کرده، از بیابان اکنون می‌آیم و تنگری تنگری[2] می‌گویم، الله الله گفتن اکنون می‌آموزم، زنّار اکنون می‌بُرم، قدم در دایرهٔ اسلام اکنون می‌نهم، زبان در شهادت اکنون می‌گردانم، کار تو به علت نیست، قبول تو به طاعت نه و ردّ تو به معصیت نه؛ من هرچه کردم هبا انگاشتم، تو نیز هرچه دیدی از من که پسند

---

۱. بسنجید با این سخن حضرت امیر (ع): «ضاحک معترف بذنبه افضل من باک مدل علی ربه» (*میزان‌الحکمة*، ۱۸۱۶/۳).

۲. «تنگری» واژه‌ای کهن ترکی است به معنی خدا و معبود؛ مقصود این است که تا حال به شیوهٔ ترکستانی‌های بت‌پرست، تنگری تنگری می‌گفته‌ام و بت‌پرستی می‌کرده‌ام، اینک به اسلام آمده‌ام و الله الله می‌گویم.

حضرت تو نبود، خط عفو بر وی کش و گرد معصیت از من فروشوی که من گرد پندار طاعت فرو شستم.

تذکرة الاولیاء، ص ۲۰۸

و همین است راز این‌که گاه از بر باد رفتن خرمن اعمال خویش نه تنها پروا نداشتند که آن را از این روی که رشتهٔ کار را یکسره به دست فیض و فضل می‌سپارد و میدان را برای جولان جذبه و جود باز می‌گذارد، فرخنده و بلکه بایسته نیز می‌شمردند؛ چنان که:

یکی از پیران طریقت گفت: مرا در همهٔ قرآن این آیت خوش آید که ربّ‌العزّة می‌گوید: «**و قدمنا الی ما عملوا من عملٍ فجعلناه هباءً منثوراً**= به سراغ کرده‌های آنان رفتیم و همه را به باد نابودی دادیم» (فرقان، آیهٔ ۲۲) چون این اعمال آلودهٔ ما به باد بی‌نیازی بردهد، معاملت ما با ما جز به محض فضل خود نکند و آنچه به فضل خود کند سزای کرم او بود و سزای کرم او و ما را به از سزای اعمال ما؛ آنگه گفت: او را جلّ جلاله بر ما حق‌هاست از طاعت و عبادت، لکن ما خود در نهاد خود مفلسیم و او جلّ جلاله به افلاس ما حکم کرده، و حاکم چون به افلاس کسی حکم کند، خصم را از وی چیزی نیاید، «و ان کان ذوعسرةٍ فنظرةٌ الی میسرة» هرکه مفلس است واجب است که وی را مهلت دهند تا آنگه که سرمایه به دست آرد و ما سرمایه جز به آن جهان به دست نخواهیم آورد که گنج فضل او بر سر ما نثار کند، ما به هستی خویش توانگر نیستیم، به صفت وی توانگریم، از ما و عمل ما چیزی نیاید، کاری که گشاید از فضل وی گشاید و ما راکه پذیرفت نه به صورت معاملت پذیرفت، به آن تعبیه‌گاهی پذیرفت که منظورنظر علم ازل است، هرچه در عالم چیز است تبع آن تعبیه است، باش تا فردا که آن تعبیه آشکارا کند و در خزانه‌ها بازنهد، خزانهٔ رحمت به عاصیان دهد، خزینهٔ فضل به مفلسان دهد تا هم از خزینهٔ وی حق وی بگزارد، زیرا که بندگان از آن خود حق وی نتوانند گزارد.

کشف الاسرار، ۴۰/۷

پیری گفت از پیران طریقت که زهره‌های رهروان و اصحاب طاعات آب گشت از بیم این آیت که «**و قدمنا الی ما عملوا من عملٍ فجعلناه هباءً منثوراً**» و مرا از همهٔ قرآن با این آیت خوش‌افتادی هست، گفتند: این چه معنی دارد؟ گفت: تا از این اعمال ناپسندیده و طاعات ناشایسته باز رهیم و یکبارگی دل در فضل و رحمت او بندیم.

همان، ۲۵/۲

نیز همین است راز این‌که چون دست به دعا بر می‌داشتند و زبان به نیاز و نیایش می‌گشودند، بخشش و بهانه می‌خواستند، پاداش و بها نمی‌خواستند؛ می‌گفتند:

آنچه دهی خداوندا به فضل و رحمت خویش ده، نه جزای اعمال و عوض طاعات را، که اعمال و طاعات ما شایستهٔ حضرت جلال تو نیست و آن را جز محو کردن و با چشم نیاوردن، روی نیست .

همان، ۲۵/۲

نیز همین است راز و رمز این‌که گاه پاره‌ای از اهل دل تا خویش را از دام عُجب عبادت و غرور طاعت درآورند و این درد طاعت سوز را درمانی سازند، دست از کارهای مستحب می‌شستند و به کارهای مباح و حتی مکروه می‌پرداختند و از این بالاتر گاه نعل وارون می‌زدند و از گناه و گمراهی، رهبری و راهنمایی می‌جستند و آن را به نیاز و نیایش از خدا می‌خواستند و می‌سرودند:

الهی دور دار از ما غرور بی‌گناهی را
به سوی خویش خضر ما کن این گم‌کرده راهی را

برگزیده اشعار سبک هندی، ص ۱۶۰

وپس از عمری «**اعوذ بالله من الشیطان الرجیم**» گفتن و از دست شیطان به دامن رحمان پناه بردن، «**اعوذ بالشیطان الرجیم من الرحمان الرحیم**» می‌گفتند، و از دست خدا و طاعتی که آنان را به خودبینی وا می‌داشت به شیطان و گناه پناه می‌بردند، گناهی که خودبینی آنان را بشکند و به زاری و نیاز و بیچارگی و توبه‌شان افکند:[1]

گاهگاهی اعوذ بالشیطان — گفته‌اند اهل دل، من الرحمان
اگر از سنتی شوی خودبین — رو مباحی به ضد آن بگزین
هر عبادت که گشت عادت تو — قوت نفس است آن عبادت تو
پس مداوات صاحب استعداد — نکند جز به صورت اضداد
به تو خیری که باشد اندر دیر — بهتر از مسجد است با «انا خیر»
معصیت، کان تو را به عذر آرد — بهتر از طاعتی که عجب آرد
کبر ابلیس و عجز آدم بین — زان دو، یک کار بهر خود بگزین
آن، لعین ابد ز خودبینی — وین، صفی احد ز مسکینی

مجموعه آثار شبستری، *سعادت نامه*، ص ۲۳۲

این نیز گفتنی است که عجب و غرور که خود آسیبی طاعت سوز است، آسیب طاعت سوز دیگری را نیز از پی دارد؛ زیرا زمینه می‌شود تا آدمی به توش و طاعت خود دل بندد و به عمل و

---

۱. گفتنی است که این شیوه، گونه‌ای درمانگری خصوصی و موقت است و نه شیوه‌ای همگانی و همه‌جایی و شایستهٔ پیروی برای همگان.

عبادت خود پشت‌گرم دارد و به این پشتگرمی خویش را ایمن و آسوده و رها و رستگار داند و از باد و برق‌های طاعت‌سوزی چون غیرت و مکر و لاابالی‌گری خدا ـ که گزارش آن‌ها از پی خواهد آمد ـ غافل ماند و از یاد ببرد که این گونه ایمنی خود گناهی بزرگ است و خرمن‌های کلانی از کوشش و طاعت کسانی چون ابلیس و بلعام را به باد نابودی داده است؛ به گفتهٔ سنایی:

ایمنی از قضایت ای الله   هست نزدیک عقل عین گناه

ایمنی کرد هر دو را بدنام   آن عزازیل و آن دگر بلعام

حدیقة‌الحقیقه، ص ۱۳۳

۴. به جدّ و جهد، دل خوش نمودن و به کوشش و روش، پشت گرم داشتن در رهگذرِ برقِ خرمن‌سوزِ دیگری نیز هست ـ برق غیرت ـ که گاه از «مکمن غیب» می‌جهد و خرمن سعی و سلوک سالک را ـ سالکی که ادب بندگی را پاس نداشته و به جای دلبستن به کشش او، به کوشش خود دل بسته ـ یکسره می‌سوزاند و او را خسته، مانده، خرمن‌سوخته، سرمایه از کف رفته، تهیدست و بی‌پشتوانه بر جای می‌گذارد و یا او را از فراز، فرو می‌اندازد، از عمل به کسل می‌کشاند، از راه به بیراهی می‌افکند و از مسجد به بتکده می‌راند و بنده چون به خود می‌آید و می‌بیند که از آن همه دسته گل‌های کوشش و روش که آراسته و اندوخته بود وبدان‌ها دل باخته بود، جز خار نومیدی و خاکستر بی‌پشتوانگی چیزی بر جای نمانده، چاره‌ای نمی‌بیند جز این‌که نومیدانه و خاکسارانه بموید و بگوید:

نیست از خشک و ترم در دست جز خاکستری
کآتش غیرت درآمد خشک و تر یکسر بسوخت

دیوان عطار، ص ۱۸

از این جاست که عابدان و زاهدان را و طاعتیان و کوششیان را از بازی غیرت هشدار داده‌اند و گفته‌اند:

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار   که ره از صومعه تا دیر مغان این همه نیست

دیوان حافظ، ص ۹۵

سرکش مشو که چون شمع از غیرتت بسوزد
دلبر که در کف او موم است سنگ خارا

همان، ص ۲۳

بی او نفس مزن که ناگاه   تیغت زند او که بس غیور است

دیوان عطار، ص ۳۸

آن حارس دل، مشرف جان، سخت غیور است
با غیرت او رو سوی اغیار مدارید

کلیات شمس، ۶۸/۲

نگاهبان دو دیده است چشم دلداری
نگاه دار نظر از رخ دگر یاری
وگر به سینه درآید به غیر آن دلبر
بگو برو که همی ترسم از جگرخواری
هلا مباد که چشمش به چشم تو نگرد
درون چشم تو بیند خیال اغیاری
به من نگر که مرا یار امتحان‌ها کرد
به حیله برد مرا کشکشان به گلزاری
گلی نمود که گل‌ها ز رشک او می‌ریخت
بتی که جمله بتان پیش او گرفتاری
چنین چنین به تعجب سری بجنبانید
که نادر است و غریب است در نگرباری
چنان که گفت طراریم دزد در پی تو است
چو من سپس نگریدم ربود دستاری
ز آب دیدهٔ داوود سبزه‌ها بررست
به عذر آن‌که به نقشی بکرد نظّاری
براند مر پدرت را کشان کشان ز بهشت
نظر به سنبلهٔ تر یکی ستمکاری
حذر ز سنبل ابرو که چشم شه بر تو است
هلا که می‌نگرد سوی تو خریداری

همان، ۲۷۵/۶

با هر که تو در سازی می‌دان که نیاسایی   زیر و زبرت دارد زیرا که تو از اویی[۱]

همان، ۲۸۱/۵

سری می‌گوید: به صدیقّی آویختم که مرا علتی هست، داروی آن چیست؟ گفت: یا

۱. مصرع دوم در اصل این گونه است: «زیر و زبرت دارم زیرا که تو از مایی» که برای هماهنگی با دیگر بیت‌ها اندکی در آن دست بردیم.

سری! دست از من بدار که او غیور است تا تو را نبیند که بجز از وی با کسی آرام گیری که از دیدار وی بازمانی.

ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۴۲۴

غیرتی که چنان غیرگریز است و بیگانه‌پرهیز و آتش‌انگیز که اگر در بند بردباری و چنبر چشمپوشی نباشد، به هیچ روی برنمی‌تابد کسی با بودن او چنددلگی کند و حتی نام کس یا چیز دیگری را به دل و دهان و ذهن و زبان آورد و اگر چنین کند، آن دل‌دله را به داغ غیرت می‌سوزد و آن دهان یله را به مشت غیرت می‌کوبد:

گفت لبم ناگهان نام گل و گلستان — آمد آن گلعذار کوفت مرا بر دهان
گفت که سلطان منم جان گلستان منم — حضرت چون من شهی و آن‌گه یاد فلان
دف منی هین مخور سیلی هر ناکسی — نای منی هین مکن از دم هر کس فغان
پیش چو من کیقباد چشم بدم دور باد — شرم ندارد کسی یاد کند از کهان
جغد بود کو به باغ یاد خرابه کند — زاغ بود کو بهار یاد کند از خزان[1]
پشت جهان دیده‌ای روی جهان را ببین — پشت به خودکن که تا روی نماید جهان

همان، ۲۶۴/۴

آن‌که دعوی دوستی ما کرد — ازتن و جان او بر آرم گرد
هیچ اگر بنگرد سوی اغیار — زنده او را برآورم بر دار
دانی از بهر چیست رنج و عنا — زان که الله اغیر منا

---

۱. افلاکی در *مناقب العارفین* (۱۰۲/۱) دوبیت نخست این غزل را همراه با داستانی در شأن نزول آن آورده است که روزی مولانا در ستایش شمس تبریز فراوان سخن می‌گفت: «بدرالدین ولد مدرس که از اکابر کمل اصحاب بود» آهی کشید و دریغ و دردها گفت و حیف و حسرت‌ها نمود و چون مولانا پرسید: «چرا حیف و چه حیف و این حیف بر کجاست، و موجب حیف چیست و حیف در میان ما چه کار دارد»؟ شرمسارانه پاسخ داد: حیف و حسرتم بر این است که خدمت حضرت مولانا شمس‌تبریزی را درنیافتم و درد و دریغم از این است که از «محضر پرنور او بهره‌مند نگشتم». مولانا دیرگاهی خاموش ماند و سپس گفت: «اگر به خدمت مولانا شمس تبریزی نرسیدی، به روان مقدس پدرم به کسی رسیدی که در هر تای موی او صد هزار شمس تبریزی آونگان است و در ادراک سر سر او حیران».

آنچه بدرالدین گفت و کرد، گونه‌ای گستاخی بود و ادب محضر بزرگی چون مولانا را پاس نداشتن و با بودن او دلگی کردن و دل به دیگری دادن؛ و آنچه مولانا گفت، تجلی غیرت بود و غیرت، غیر برنمی‌تابد؛ پیامد آن گستاخی و این غیرت نیز چهل روز رنجوری و مهجوری بدرالدین بود.

اگر غیرت بنده‌ای از بندگان خدا چون مولانا ــ که غیرتش جلوه‌ای از غیرت خداوندست ــ چنین می‌کند، پیداست غیرت خداوند که به گواهی حدیث «سعد غیور است و من از او غیورترم و خدا از من غیورتر است» (*احادیث مثنوی*، ص ۱۸)، در غیرت «برهمه عالم سبق برده» (مثنوی، ۱۷۶۳/۱) و از همگان پیشی و بیشی گرفته، چه خواهد کرد. در مناقب افلاکی (۱۸۹/۱) داستان دیگری نیز دربارهٔ تجلّی غیرت مولانا آمده است.

تـن خـود از دیـن بـه کـام دارد مـرد   هـرچـه جـز حـق حـرام دارد مـرد

حدیقة‌الحقیقه، ص ۳۶۲

گفتا برون شـدی بـه تـماشای مـاه نـو   از مـاه ابـروان مـنت شـرم بـاد رو

دیوان حافظ، ص ۴۲۹

غیرتی که آن چنان دمان و بی‌امان است که اگر از کمند حلم بیرون جهد، هیچ چیز را به چشم نمی‌آورد و هیچ خشک وتری برجای نمی‌نهد وآن‌گاه است که کوچک‌ترین بی‌ادبی را بر عزیزترین عزیزان نمی‌بخشاید و عزیزی چون آدم صفی را نه تنها از بهشت بیرون می‌راند که او را از این رو که رانده‌ای چون ابلیس را به چشم کوچکی می‌بیند به تازیانهٔ غیرت می‌مالد:

روزی آدم بر بلیسی کو شقی است   از حـقارت وز زیـافت بـنگریست
خویش بینی کرد و آمد خود گزین   خـنده زد بـرکار ابـلیس لعـین
بانگ برزد غیرت حق کـای صـفی   تـو نـمی‌دانـی ز اسـرار خـفی
پـوستین را بـاژگونه گـر کـند   کـوه را از بـیخ و بـن بـر مـی‌کند
پـردهٔ صـد آدم آن دم بـردرد   صـد بـلیس نـو مسـلمان آورد
گـفت آدم تـوبه کـردم زیـن نـظر   ایـن چـنین گسـتاخ نـندیشم دگـر

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۸۹۳

آری:

سـلطان غـیرت او خـون هـمه عـزیزان   برخاک اگـر بـریزد بس خـوار مـی‌نماید

دیوان عطار، ص ۲۹۶

و:

چون از کمال غیرت بر جـان کـمین گشـاید   از خـون عـاشقانش روی زمـین بشـوید[1]

همان، ص ۶۹۹

و چنین است که از یک سو:

آن کس کـه غـیرت او دانـد   هـرگز بـه غـیر نـپردازد

دیوان اوحدی مراغه‌ای، ص ۱۷۲

و از دیگر سو، همواره هراس‌مندانه بپرسد:

---

۱. قافیه‌های بیت در اصل به شیوهٔ دوم شخص «گشایی» و «بشویی» است که به مناسبت آن‌ها را به شیوهٔ سوم شخص آوردیم.

برق غیرت چو چنین می‌جهد از مکمن غیب
تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم

دیوان حافظ، ص ۳۶۴

و پاسخ بشنود که چون غیرتش غیر برنمی‌تابد، راهی جز این نمی‌ماند که دل ــ و نه دست ــ از کوشش خویش برداریم و به کشش و بخشش او بندیم که او از روی غیرت راه کوشش را ــ همان گونه که دیگر راه‌ها را ــ بسته است و جز خود و بخشش و کشش خود، راهی بازنگذاشته است؛ به گفتهٔ نصرآبادی:

حق غیور است و از غیرت وی است که بدو راه نیست مگر بدو.

ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۴۲۳

و از سوم سو، به حلم و بردباری او دل بندد، حلمی که غیرت را مهار می‌زند و در مکمن غیب می‌نشاند و از بیرون تاختن و همه چیز را یکسره خاکستر ساختن، باز می‌دارد:

غیرتش را هست حلم نهان ورنه سوزیدی به یکدم صد جهان

مثنوی، دفتر ۴، بیت ۳۶۵۹

از این جاست که گفته‌اند:

ای دوستان و عزیزان و نواختگان حق! ادب بساط ملوک نگاه دارید که حسرت آن حسرت بود که از آن‌جا بازگردانند، مبادا که به گوشهٔ چشمی به غیر، بازنگری و بی‌ادبی از تو در وجود آید که آن گه میل غیرت در دیدهٔ تو کشند، شنیده‌ای که الحق غیور ...

انس‌التائبین، ص ۱۹۸

کسی که در احرامِ سراپردهٔ عزّت شود، در ظل سیاست، او را بر پای کند و به خودی خود او راگوید: راست باش و ادب حضرت نگاه دار! نگر به کنگی (=گستاخی) و بی‌دستوری چشم از هم برنگیری و اگر به گوشهٔ چشمی بی‌دستوری به دون ما بازنگری، میل غیرت در دیدهٔ محبت تو کشند تا خاسر دو جهان گردی.

همان، ص ۲۳۷

۵. خرمن جهد و جدّ بنده را جز برق غیرت، باد بی‌نیازی نیز در کمین است که چون وزیدن گیرد، هزار خرمن طاعت به نیم جو ننهند:

به هوش باش که هنگام باد استغنا هزار خرمن طاعت به نیم جو ننهند

دیوان حافظ، ص ۲۱۶

می‌دانیم و در جای خود آشکار شده که خدای را به بندگی و طاعت ما نیازی نیست، همان گونه از گناه و نافرمانی ما بیمی نیست؛ نه کوشش و بندگی ما چیزی بر او می‌افزاید و نه گناه و نافرمانی ما گردی بر دامن کبریایی او می‌نشاند، که:

گـــر جـــملهٔ کـــاینات کـــافر گـــردند بـــر دامــن کــبریاش نــنشیند گــرد

و در بارگاه بی‌نیازی و ارگ استغنای او عابد و عاصی، فرمانبر و فرمان شکن، کافر و مؤمن، هوشیار و مست، خراباتی و مناجاتی، شیخ و شوخ، پاسبان و سلطان، شاه و گدا همه و همه به یک چشم دیده می‌شوند که نه از آنان سودی است و نه از اینان زیانی:

بـــــیار بـــــاده کـــه در بـــارگاه اســـتغنا

چه پاسبان و چه سلطان چه هوشیار و چـه مست

دیوان حافظ، ص ۷۵

زیرا او آفریدگار ماست و ما هرچه هستیم و هرچه داریـم و هـرچـه مـی‌توانـیم و هـرچـه می‌کنیم، همه را یکسره از او داریم و بی‌داد و دهش او و بی‌خواست و خواهش[۱] او هیچ هیچیم و پیداست آفریده‌ای که هر چه را دارد و می‌توانـد از آفـریدگار خـود دارد و پس از آفـرینش ــ همان‌گونه که پیش از آفرینش ــ در برابر او سراپا نیاز و ناتوانی است، هـرگز و بـه هـیچ روی دستی بر آفریدگار خود نمی‌تواند داشته باشد تا سود و زیانی بدو رساند و کاهش و افزایشی در او پدید آرد.

نیز پیداست که آفریدگاری چونان سراپا ناز و بی‌نیازی، چون آفریده‌ای چونین سراپا نیاز و ناتوانی را می‌آفریند، جیبی نمی‌دوزد و دکانی نمی‌گشاید تا نگران سود و زیان خود باشد و در بیم و امیدِ بندگی یا رمندگی آفریدگان خود. در بندگی و رمندگی و در فرمانبری و نافرمانی اگر سود و زیانی باشد، همه برای ماست نه برای او؛ این ماییم که از بندگی او سودها می‌اندوزیم و از رمندگی زیان‌ها می‌بینیم و در هر دو حال او در ناز و بی‌نیازی همان است که بود و خواهد بود؛ در این باره سخن حضرت امیر(ع) خواندنی و تأمّل کردنی است:

«انّ الله ــ سبحانه و تعالی ــ خلق‌الخلق حین خلقهم غنیّاً عن طاعتهم آمناً من معصیتهم، لانّه لا تضرّه معصیة من عصاه و لاتنفعه طاعة من اطاعه»

خداوند ــ که از هر نقص و نیازی پاک و پیراسته است (= سبحان) و در فرازترین پلهٔ ناز و بی‌نیازی نشسته است (= تـعالی) ــ آفـریدگان را آفـرید و آن گـاه کـه مـی‌آفریدشان از طاعت و بندگی‌شان بی‌نیاز بود و از گناه و رمندگی‌شان آسوده و ایمن؛ زیرا نه گناه و گمراهی بندگان بدو زیانی می‌رساند و نه بندگی و سربه‌راهی سربه‌راهـان بـه او سـود می‌دهد.

نهج‌البلاغة، خطبهٔ همام، ص ۲۲۶

باری، ناز و بی‌نیازی او همان گونه که دیگر صفات او ــ بی‌کران و کرانه است؛ آن چنان که

---

۱. «خواهش» را در این‌جا درست به معنی «اراده و خواست» به کار برده‌ایم،نه به معنی امروزین «التماس».

چون چهره نماید، هیچ چیز در برابر آن هیچ وزن و ارزی ندارد؛ در آن‌جا نه سنگین‌ترین عبادت‌ها و ریاضت‌ها به چیزی می‌سنجد و نه دریاهای اشک‌ها و آه‌ها به پشیزی می‌ارزد:

گریهٔ حافظ چه سنجد پیش استغنای عشق کاندر این طوفان نماید هفت دریا شبنمی

دیوان حافظ، ص ۴۸۵

زمام دل به کسی داده‌ام من درویش که نیستش به‌کس از تاجِ و تخت پروایی

همان، ص ۵۰۷

و آن چنان بی‌کران و دمان است که «برده از دست هر آن کس که کمانی دارد»، و آن چنان لاابالی وبی‌امان است که با هزار زخم نهان، مجال آهی به کسی نمی‌دهد:

این چه استغناست یارب وین چه قادر حاکم است
کاین همه زخم نهان هست و مجال آه نیست

دیوان حافظ، ص ۹۲

از زبان عطار بخوانیم که این ناز و بی‌نیازی را چه نغز و نیکو گزارش کرده است:

بعد از این وادی استغنا بود نه در او دعوی و نه معنی بود
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری می‌زند بر هم به یکدم کشوری
هفت دریا یک شمر این‌جا بود هفت اختر یک شرر این‌جا بود
هشت جنت نیز این‌جا مرده‌ای است هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ای است .
هست موری را هم این‌جا ای عجب هر نفس صد پیل اجری بی سبب ...
قدر نه نو دارد این‌جا نه کهن خواهی این‌جا هیچ کن خواهی مکن
گر جهانی دل کبابی دیده‌ای همچنان دانم که خوابی دیده‌ای
گر در این دریا هزاران جان فتاد شبنمی در بحر بی‌پایان فتاد
گر فرو شد صد هزاران سر به خواب ذرّه‌ای با سایه‌ای شد ز آفتاب
گر بریخت افلاک و انجم لخت لخت در جهان کم گیر برگی از درخت
گر ز ماهی در عدم شد تا به ماه پای موری لنگ شد در قعر چاه
گر دو عالم شد همه یکبار نیست در زمین ریگی همان انگار نیست
گر نماند از دیو وز مردم اثر از سر یک قطره باران درگذر
گر بریخت این جملهٔ تن‌ها به خاک موی حیوانی اگر نبود چه باک
گر شد این‌جا جزو و کل، کلی تباه کم شد از روی زمین یک برگ کاه
گر به یک ره گشت این نُه طشت گم قطره‌ای در هفت دریا گشت گم

منطق‌الطیر، ص ۲۰۰

پیداست که در برابر چنین ناز و بی‌نیازی که هفت دریا یک شَمَر آن‌جا بود، وگر دو عالم شد

همه یکبار نیست، در زمین ریگی همان انگار نیست... و قدر نه نو دارد آن‌جا نه کهن، خواهی آن‌جا هیچ کن خواهی مکن... به کوشش و کار خویش، دل خوش کردن و به طاعت و عبادت خود پشت‌گرم داشتن، تا چه اندازه ساده اندیشی، بی‌خبری و گمراهی است!

۶. سکّه ناز و بی‌نیازی، روی دیگری نیز دارد: لاابالیگری و بی‌پروایی[۱] و این‌که او «**یفعل ما یشاء**» است، «**یهدی من یشاء**» است، «**یضل من یشاء**» است، «**یغفر لمن یشاء**» است، «**یعذب من یشاء**» است، «**یرحم من یشاء**» است،«**یرزق من یشاء**» است، «**یفعل ما یرید**» است، «**یحکم ما یرید**» است،«**فعال لما یرید**» است،[۲] «**لا یسأل عما یفعل**» است، دستانش گشاده است (**بل یداه مبسوطتان**، مائده، ۶۴) هرچه می‌خواهد می‌کند، هرکه را خواهد راه می‌نماید، هرکه را خواهد راه می‌زند و گمراه می‌کند، هرکه را خواهد می‌بخشاید، هرکه را خواهد کیفر می‌دهد، ... و هیچ‌کس را نمی‌رسد تا بر کار او انگشت نهد[۳] و چون و چرا پیش آرد؛[۴] حتی اگر نیکان و پاکان را به دوزخ برد و به کیفر سپارد و بدان ناپاکان را به بهشت برد و پاداش بخشند:[۵]

گر جمله را عذاب کنی یا عطا دهی — کس را مجال آن نه که این چون و آن چرا

سعدی، قصاید، ص ۱

و لاابالی یعنی همین، یعنی آن‌که هر چه خواهد می‌کند و از چون و چرای دیگران پروایی ندارد؛ بویژه اگر در برترین پلهٔ بی‌نیازی و فرازمندی نیز نشسته باشد و هیچ کس برابر یا فراتر او نباشد تا بر او چون و چرا کند و از او بازخواست نماید.[۶]

---

۱. به گفتهٔ مولانا (*کلیات شمس*، ۱۲۷/۷):

از سر روزنم سحر گفت به قنجره (= ناز) مهی — هی تو بگو که کیستی آنکه نـدادیش رهی
مـن تـلف وصـال تـو لیک تـو کیستی بگو — گـفت کـه **لاابـالی‌ای** خیره‌کشی شهنشهی

۲. نگاهی به فرهنگ‌های بسامدی قرآن، چون *المعجم المفهرس* آشکار می‌کند که بیش از صدبار واژه «یشاء» و نزدیک به «چهل‌بار» واژه «یرید» در همین حال و هواهای یادشده به کار رفته است.

۳. نه مستغنی از طاعتش پشت کس — نـه بـر حـرف او جـای انگشت کس

بوستان، ص ۳۴

۴. چرا نه به فرمانش انـدر نـه چـون — خـــرد کـــرد بـــاید بـــدین رهـنمون

شاهنامه، ۴۵/۳

۵. به یاد داشته باشیم که سخن در «اگر» است و «فرض محال» و از دیدگاهی ویژه؛ وگرنه از دیـدی دیگر، او هرگز چنین نمی‌کند که او حکیم است و هرچه می‌کند عین حق و حکمت است و معنی نغز و نازک ایـن‌که «او هرچه کند بازخواست نمی‌شود» نیز همین است که چون کار او عین حق و حکمت است، جایی برای بازخواست باز نمی‌گذارد که بازخواست آن‌جاست که با حق و حکمت ناسازگار افتد. در این باره ← *المیزان*، ج ۱۴، ص ۹۴ و ۲۷۰.

۶. این یک روی سکهٔ «بازخواست ناشدگی» خداست، روی دیگرش که نـغزتر نـیز هست، هـمان است کـه در یادداشت پیشین گفته آمد.

او خداوند است آفریدگار و کردگار، گفت وی همه راست، حکم وی همه صواب، فعل وی همه پاک، امرونهی وی محکم، کس را نرسد که بر حکم وی اعتراض کند یا بر فعل وی چون و چرا گوید.

کشف الاسرار، ۲۲۶/۶

لاابـــالی است ذات بـــی مـــثلش　　بـــاز چـــون ذات بـــی‌سبب فـــعلش
عـــــاصیی را اگـــــر بــــبخشاید　　از کـــرم بـــی‌عمل، هـــمی شـــاید
مـــؤمنی را اگـــر عـــذاب کـــند　　از غــضب پــی کَــند، صــواب کــند
زان ســـبب گــفت بـــا تـــو لا یسأل　　کــه تــو را نــیست هــیچ گـونه مـحل

مجموعهٔ آثار شبستری، سعادت‌نامه، ص ۲۲۰

از این جاست که:

مصطفی (ص) گفت: لو عذبنی و ابن مریم لعذبنا غیر ظالم(= اگر خداوند مرا و مسیح مریم راکیفر دهد، ستمگرانه نخواهد بود) که حق جل جلاله مالک بر اطلاق است .او را رسد که در ملک خود چنان که خواهد تصرف کند... و کس را زهرهٔ اعتراض نه و بر حکم وی چون و چرا نه، استحیی من الله لقربه منک و خف الله لقدرته علیک، از خدای شرم دار که به تو نزدیک است، وز خدای بترس که بر تو قادر است ...

کشف الاسرار، ۲۳۴/۶

لاابالیگری خداوند، تعبیری رندانه ــ عارفانه و از دیدگاهی بالاتر و پیشرفته‌تر است از سخن حکیمان و کلامیان که گفته‌اند و بر گفتهٔ خود دلیل آورده‌اند که «**افعال الله لا یعلل بالاغراض**»:[۱]

فـــعل بـــاری پـــی غـــرض نـــبود　　زان کـــه در ذات او عـــرض نـــبود

مجموعه آثار شبستری، سعادت نامه، ص ۲۲۰

رازی که در«گلشن راز» و شرح آن چنین باز تافته است:

زهی فعل تو بی چند و چه و چون، یعنی زهی افعال الهی که معلل به هیچ غرض و علت نیستند و چند و چون را در حضرت فعّالی او گنجایی نیست و «فعال لما یرید» است و هرچه خواست کرد وهرچه خواهد کند.

شرح گلشن راز، ص ۳۷۰

از این روی، بنده را نمی‌زیبد که کار خدای لاابالی را بکاود و برای آن سبب و غرضی بجوید و چون آن را با اندیشهٔ لنگ و پندار تنگ خویش هماهنگ نبیند، بر کار او انگشت نهد و زبان چون و چرا گشاید، که:

---

۱. در این باره ← کتاب‌های فلسفی و کلامی؛ از جمله: *قواعد کلی فلسفی*، ۳۹۲/۳.

جـــناب کـــبریایی لاابـــالی است — مـــنزّه از قـــیاسات خـــیالی است
چـه بـود انـدر ازل ای مـرد نـااهـل — که ایـن یک شـد مـحمد و آن ابـوجهل
کسـی کـو بـا خـدا چـون و چـرا گـفت — چـو مشرک حـضرتش را نـاسزا گـفت
ورا زیـبد کـه پـرسد از چـه و چـون — نـباشد اعـتراض از بـنده مـوزون
خـداونـدی هـمه در کـبریایی است — نـه عـلت، لایـق فـعل خـدایـی است
سـزاوار خـدایـی، لطـف و قـهر است — و لیکـن بـندگی در فـقر و جـبر است

مجموعهٔ *آثار* شبستری، *گلشن راز*، ص ۵۷

دلبر چـون مـاه را هـرچـه کـند مـی‌رسد — عاشق درگاه را خلق حسن واجب است

کلیات شمس، ۲۷۴/۱

آری، او آدمیان را آفریده، برای زندگی آنان راه و رسمی پیش نهاده، برای رفتار آنان حساب و کتاب و پاداش و کیفری نهاده، از دوزخ و بهشت سخن گفته، از گناه و ناپارسایی پرهیز داده و به نیکی و درستکاری فرمان داده است و این‌ها همه خود گوشه‌ای از برنامه‌ای است که آفرینش او را ــ یاهدف او را ــ سامان داده، همان‌گونه که گوشهٔ دیگر آن را پذیرفتن و یا نپذیرفتن و بندگی یا رمندگی و فرمانبرداری یا نافرمانی بندگان او سامان داده است؛ از این روی اگر همهٔ بندگان پارسایی پیشه کنند و شیطان را تنها گذارند و دوزخ را تهی، در برنامهٔ آفرینش او خللی راه نخواهد یافت، همان‌گونه که اگر همه یا بیشینهٔ بندگان او فرمان او بشکنند و بندگی شیطان پیشه کنند و بهشت او را تهی بازگذارند، برنامهٔ آفرینش او آسیبی نخواهد دید و بر دامان کبریایی او گردی نخواهد نشست، که او خود چنین خواسته و برای آفرینش خویش چنین برنامه‌ای ریخته است. او اگر امر و نهیی کرده و پاداش و کیفری نهاده، این‌ها همه را برای سود و بهبود آدمیان نهاده و خواسته بر بندگان جودی کند وگر نه او خود در پایگاهی از بی‌نیازی و لاابالیگری نشسته که بندگان هرچه کنند و هرجا روند و هرگونه باشند، برای او یکسان است؛ از این جاست که خود فرمود:

هؤلاء فی الجنة و لاابالی بمعاصیهم و هؤلاء فی‌النار و لاابالی بطاعتهم.[۱] نیک بختان را گفت: هؤلاء للجنة و لاابالی و بدبختان را گفت: هؤلاء للنار و لاابالی، یعنی از ملامت‌کنندگان باک نیست و رسد ما را هرچه کنیم و در آن پشیمانی نیست، لختی اهل سعادت، بی‌هیچ موافقت و لختی اهل شقاوت بی‌هیچ مخالفت. هؤلاء للجنة و لاابالی بجفائهم و هؤلاء للنار و لاابالی بوفائهم. نه به این وفا ما را سود است، نه به آن جفا ما را زیان؛ هر که ایمان آورد خود را سود کند، من همانم که بودم بی‌نظیر و بی‌نیاز، هرکه کفر

۱. *احادیث مثنوی*، ص ۱۶۴؛ نیز *کشف‌الاسرار*، ۵۷۱/۱؛ *شرح تعرف*، ۶۵۱/۲؛ *شرح گلشن راز*، ص ۳۷۱.

آورد خود را زیان کرد، من همانم که بودم بی‌شریک و بی‌انباز.

کشف‌الاسرار، ۵۷۱/۱

نیز فرمود:

یا عبادی لو انّ اوّلکم و آخرکم و اِنسکم و جنّکم و حیّکم و میّتکم کانوا علی اتقی قلب رجل منکم لم یزد ذلک فی ملکی شیئاً، یا عبادی لو انّ اوّلکم و آخرکم و اِنسکم و جنّکم و حیّکم و میّتکم کانوا علی افجر قلب رجل منکم لم ینقص من ملکی شیئاً.

همان، ۵۷۱/۱

بندگان من ! اگر شما همه از آغاز تا انجام، آدمی و پری، زنده ومرده،دلی داشته باشید در پرهیز و پارسایی، چونان دل پارساترین شما، این چیزی بر شکوه من نمی‌افزاید. بندگان من! اگر همهٔ شما پیشینیان و پسینیان، آدمیان و پریان، زندگان و مردگان، دلی داشته باشید به پلیدی و پلشتی پلیدترین کس، این چیزی از شکوه من نمی‌کاهد.

می‌بینیم که آشکارا از این سخنان خداوند(= احادیث قدسی) بر می‌آید که گرچه او ما را به ایمان و پارسایی، راستی و درستی، تقوا و طهارت و ... فرمان داده است و از کفر و ناسپاسی، کژروی و ناپارسایی، پلیدی و پلشتی، بازداشته است، وگر چه او خود ایمان و احسان، پرهیز و پارسایی، تقوا و توکّل، صدق و راستی، صلح و دوستی و ... را دوست دارد و شرک و شیطنت، کفر و کذب، دروغ و دغل، ظلم و زور و ... را دوست ندارد؛[1] اما این‌ها همه از یک دیدگاه است و در سطح ویژه‌ای از معرفت و شناخت توحیدی، اما از دیدی دیگر و منظری فراتر، خداوند نسبت به همهٔ این‌ها لاابالی است و در سطحی بسی بالاتر از این نشسته است که ایمان و احسان بندگان یا شرک و شیطنت آنان، نیز بخشودن و به بهشت بردن آنان یا کیفرکردن و به دوزخ سپردن آنان، بدان‌جا راهی داشته باشد و سود و زیانی رساند و شادی و اندوهی از پی آورد.

پیداست آن‌که از این دیدگاه می‌نگرد و کار خویش را با چنین خدای لاابالیِ بی‌نیازِ بی‌پروایی می‌بیند، هرگز به کار و کوشش خود دل نمی‌نهد و آن‌ها را دستاویز خلاص خود نمی‌شمارد و جز این‌که به کشش او دل سپارد، راهی نمی‌شناسد.

از مستملی بخاری بشنویم:

...انسان[ها] به هیچ راحت و آسانی مشغول نگردند، از بهر آن‌که در خطری عظیم‌اند و کارشان با کسی بی‌باک افتاده است؛ خطر بزرگ و خصم بی‌باک، آسانی جستن محال است.

---

۱. اشاره‌هایی به آیه‌هایی چون «انّ الله یحبّ المحسنین» (بقره، ۱۹۵)، «انّ الله یحبّ المتوکلین» (آل عمران، ۱۵۹)، «انّ الله یحبّ المتقین» (توبه، ۷)، «والله یحب المطهرین» (توبه، ۱۰۸)، «ان الله یحب المقسطین» (حجرات، ۹)؛ «انّ الله لایحبّ المفسدین» (مائده، ۶۴)، «انّ الله لایحبّ الظالمین» (شوری، ۴۰)، «انّ الله لایحبّ الکافرین» (آل عمران، ۳۲) و ...

یکی از درویشان چنین گوید که آن سال که رومیان طرطوس بگرفتند، ما با پیری به طرطوس بودیم، از شهر بیرون آمدیم و نظاره می‌کردیم، رومیان به شهر درآمدند و آتش به مزگت (= مسجد) آدینه در زدند و زنان را گیسو گرفته می‌آوردند و گهواره‌ها با کودکان مسلمان می‌آوردند و در آتش می‌انداختند، من آن پیر را گفتم: ای شیخ این در کدام دیوان نویسم؟ گفت: در دیوان لاابالی. معنی این سخن آن است که آن کس که در اول گفت: هؤلاء فی‌الجنة و لاابالی و هؤلاء فی النار و لاابالی، از این چه باک دارد؟

و بزرگان در این معنی سخنان بسیار گفته‌اند: گروهی گفته‌اند: هؤلاء فی الجنة و لاابالی بجفائهم و هؤلاء فی النار و لاابالی بوفائهم.چون مرا یابند جفاها به وفا برداریم و چون مرا نیابند همه وفاها به جفا برداریم و نیز گفته‌اند:

لاابالی را معنی آن است که هرکه بی‌علت، نوازد و بی‌علت، خوار کند، خلق او را ملامت کنند، گفت من این کردم و مرا از هیچ ملامت باک نیست؛ آن‌که او را کار با چنین کس باشد از کدام شادی راحت یابد یا به کدام نعمت مزه یابد.

شرح تعرف، ۱۹۰/۱

با پذیرش لاابالیگری خداوند باید پذیرفت که او از این روی که لاابالی است و لاابالی پروای هیچ چیز و هیچ کس ندارد، ناگزیر پروای شایستگی‌ها و ناشایستگی‌های بندگان را نیز ندارد و حساب و هنجارهایی از این دست را که چون فلان بنده چنین است، شایستهٔ پاداش است و آن دیگری که چنان است، بایستهٔ کیفر و او نمی‌تواند و نمی‌باید هر دو را به یک چشم بنگرد، برنمی‌تابد؛ زیرا آن‌که در بند باید و نباید است و پروای شاید و نشاید دارد، یعنی تنها آنچه را می‌باید و می‌شاید، می‌کند و آنچه را نمی‌باشد و نمی‌شاید نمی‌کند، **«ابالی»** است نه **«لاابالی»**.

• از این رو چه بسا پاره‌ای ازکارهای خدا چون داد و دهش‌ها، کرم و کیفرها و خواند و راندهای او به چشم ما بی‌حساب و هنجار نماید و دادورزانه و برپایهٔ شایست‌ها و نشایست‌های بندگان نباشد. بنده‌ای را از پس سال‌ها زهدورزی و بندگی و نیایش و کوشش از خانهٔ خود براند و تهیدست بر خاک سیه‌روزی بماند (= بگذارد) و دیگری را بی‌هیچ کوششی و کاوشی، مست و خمار از میخانه بخواند و برتخت بهروزی نشاند و با این همه هیچ‌کس را نرسد که بر این کارِ از دید ما بی‌داد و بی‌هنجار او چون و چراکند؛ از این جاست که گفته‌اند:

غـرّه مشـو کـه مـرکب مـردان مـرد را　　　در سـنگلاخ بـادیه پـی‌ها بـریده‌انـد
نومید هم مباش که رندان جرعه نـوش　　　ناگه به یک ترانه بـه مـنزل رسـیده‌انـد

شرح احوال و نقد و تحلیل آثار، ص ۵۱۱

ای بسـا مسـجدی کـه رانـدهٔ تـو است　　　ای بسـا بت‌سـتا کـه خـواندهٔ تـو است

گر سیاست کنی تو مسجد کیست / ور عنایت کنی تو بتکده چیست
هرچه خواهی کنی که حکم تو راست / زانکه حکمت ورای چون و چراست

مثنوی‌های سنایی، ص ۱۲۶

یکی حلقهٔ کعبه دارد به دست / یکی در خرابات افتاده مست
گر آن را بخواند، که نگذاردش / ور این را براند، که باز آردش

بوستان سعدی، ص ۱۱۶

آن‌جا که عنایت خدایی باشد / فسق آخر کار پارسایی باشد
و آن جای که قهر کبریایی باشد / سجاده نشین کلیسیایی باشد

مجموعهٔ رسائل فارسی، خواجه عبدالله انصاری، ۵۲۵/۲

یکی را دوست می‌خواند و یکی را می‌راند و کسی سرّ قبول و ردّ نمی‌داند.

همان‌جا

اگر خواهند سر یک موی از تو بر تو بهانه کنند و رقم شقاوت ابدی ـ العیاذبالله ـ برکشند و اگر خواهند خطوه یا خطره بهانه سازند و بدان بهانه سعادت ابد و دولت نثار قدمت کنند.

نامه‌ها، ۴۱۲/۱

نیز باید پذیرفت که از خدای لاابالی ـ از این روی که لاابالی است ـ وفاداری و حق گزاری نباید چشم داشت که چنین چیزهایی نیز با لاابالیگری جور در نمی‌آید،[1] زیرا وفاداری و حق‌گزاری یعنی پروای پیوند و پیمان و پاس خدمت و بندگی فلان و بهمان را داشتن و آن‌که چنین است و چنان می‌کند«**ابالی**» است نه «**لاابالی**»؛ از این جاست که گفته‌اند:

بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد / ای زرد روی عاشق تو صبر کن وفا کن

کلیات شمس، ۲۵۱/۴

دلبر چونْ ماه را هر چه کند می‌رسد / عاشق درگاه را خلق حسن واجب است

همان، ۲۷۴/۱

۱. از یاد نبریم که این گونه برداشت‌ها و پنداشت‌ها پیامد دیدگاه ویژه‌ای در خداشناسی است، یعنی چهرهٔ «لاابالی» خدا را نگریستن وگرنه از دیدگاهی دیگر یعنی او را در چهرهٔ عدل و حکمت و ... دیدن، هم کارهای او حساب و هنجار دارد، هم پاداش و کیفر او بر پایهٔ شایستگی‌ها و نشایستگی‌های بندگان است، هم به عهد و پیمان وفا می‌کند، هم پاس بندگی و خدمت بندگان می‌دارد و ...، اما چون خداوند در عین حکمت و عدل لاابالی نیز هست، باید پذیرفت که گرچه او حکیم و عادل و ... است، اما هیچ چیز حتی حکمت و عدل دستان او را نمی‌بندد؛ به قول مولانا (*کلیات شمس*، ۲۲۷/۵):

شاکر خدمتی ولی گاه ز لاابالی‌ای / نی به گنه همی زنی نی به پسند می‌دهی

گفتم ز مهرورزان رسم وفا بیاموز گفتا ز ماهرویان این کار کمتر آید

دیوان حافظ، ص ۲۴۷

زمام دل به کسی داده‌ام من درویش که نیستش به کس از تاج و تخت پروایی

همان، ص ۵۰۷

جز این قدر نتوان گفت در جمال تو عیب
که وضع مهر و وفا نیست روی زیبا را

همان، ص ۲۶

چو رای عشق با تو گفتم ای بلبل مکن که آن گل خودرو برای خویشتن است

همان، ص ۵۷

نشان عهد و وفا نیست در تبسّم گل بنال بلبل بیدل که جای فریادست

همان، ص ۷۱

۷. افزون بر این‌ها، وسوسه‌های شیطانی[۱] و نفسانی[۲] نیز همواره در کمین کوشش سالک نشسته‌اند و برای ربودن اخلاص و ایمان او و تباه کردن محصول زهد و علم چندان‌سالهٔ او نقشه‌ها می‌ریزند، رنگ و نیرنگ‌ها می‌کنند، دام‌ها می‌افکنند و دانه‌ها می‌افشانند و چه شکارهای فربه و کلان که نمی‌گیرند، و چه بلعام‌ها که از پس عمری کوشش و طاعت و از اوج بندگی و «**مستجاب‌الدعوگی**» به گودال ناکامی و خرمن‌سوختگی و چاه تباهی و سیاهی فرو نمی‌افکنند، چه خرمن‌های طاعت و بندگی که به باد نمی‌دهند، چه انبارهای کوشش و روش که به موشان نمی‌سپارند و چه چراغ‌های عمل و عبادت که خاموش نمی‌کنند!

از سوی دیگر، آدمی ــ جز معصومان ــ هرکه باشد و در طاعت و عبادت به هر پایگاهی برسد، از این روی که آدمی است، داغ سیاه گناه بر پیشانی دارد: «**کیست که او داغ این سیاه ندارد**»؛ یعنی هرکس به گونه‌ای به فراخور سرشت و سیرتش، و به اندازهٔ پختگی و ناپختگی‌اش، و هم چند شأن و شیوه‌اش، در رهگذر زندگی همواره گرفتار گناهانی می‌گردد، و داغ‌های سیاهی بر پیشانی جانش می‌نشیند و چه بسا همین داغ‌ها دانسته و نادانسته، آتشِ خرمنِ کوشش و

---

۱. شیطانی که برای گمراهی و تباهی ما از آغاز به عزّ و شکوه خدا سوگند یاد کرده: «فبعزّتک لاغوینّهم اجمعین = به بزرگی تو سوگند که همهٔ آدمیان را به گمراهی می‌کشانم» (ص ۸۲) و با همهٔ توش و توان، پای سوگند خویش ایستاده است و در این بازی کمتر باخته است.

۲. نفسی که در جان و دل ما لانه دارد و همواره بی‌سستی و گسستی ما را به سیاهی و تباهی می‌خواند و می‌کشاند و جز آن‌گاه که لطف خدا یار می‌شود، نقش بدی و بیراهی بر پیشانی ما می‌نشاند: «ان النفس لامّارة بالسوء الّا ما رحم ربی = همانا که نفس بسیار بدفرماست، جز این‌که لطف خدا یار شود» (یوسف، ۵۲).

طاعت او می‌شود و آنچه را او به کوشش گرد می‌کند، می‌سوزاند.

مولانا چه شیرین و شیوا این گرفتاری سالکان را به تصویر کشیده، و دام‌های نفسانی و شیطانی و پیامد آن‌ها یعنی گناه و بیراهی را ــ که هر آدمی اگرچه باز و سیمرغ شود(بلعم) بستهٔ آن‌هاست ــ چون موشانی شمرده که گندم اعمال چندین سالهٔ آدمی را می‌دزدند. نیز چون دزدانی که پنهانی بر جرقّه‌های جهد و جهاد ما انگشت خاموشی می‌گذارند و از این روی ناگزیر دست نیاز به کشش و جذبهٔ خدایی فراداشته است؛ از او بشنویم:

صد هزاران دام و دانه است ای خدا — ما چو مرغان حریص بینوا
دم به دم ما بستهٔ دام نویم — هریکی گر باز و سیمرغی شویم
می‌رهانی هر دمی ما را و باز — سوی دامی می‌رویم ای بی‌نیاز
ما در این انبار گندم می‌کنیم — گندم جمع آمده گم می‌کنیم
می‌نیندیشیم آخر ما به هوش — کین خلل در گندم است از مکر موش
موش تا انبار ما حفره زده است — وز فنش انبار ما ویران شده است
اول ای جان دفع شر موش کن — و آن گهان در جمع گندم کوش کن
گرنه موشی دزد در انبان ماست — گندم اعمال چل ساله کجاست
ریزه ریزه صدق هر روزه چرا — جمع می‌ناید در این انبار ما
بس ستارهٔ آتش از آهن جهید — و آن دل سوزیده پذیرفت و کشید
لیک در ظلمت یکی دزدی نهان — می‌نهد انگشت بر استارگان
می‌کشد استارگان را یک به یک — تا که نفروزد چراغی از فلک
گر هزاران دام باشد در قدم — چون تو با مایی نباشد هیچ غم

مثنوی، دفتر ۱، بیت‌های ۳۷۴ تا ۳۸۷

دیدیم که کوشش سالک را دام‌ها در کمین است و آسیب‌ها در آستین و خطرها در رهگذار و آفت‌ها چشم انتظار: بیهودگی و ناپذیرفتگی کوشش بی‌اخلاص؛ دشواری و دیریابی اخلاص؛ وسوسه‌های نفسانی و شیطانی و گناه و بدبندگی از یکسو و غیرت خدا؛ مکر خدا؛ بی‌نیازی خدا و لاابالگیری خدا از سوی دیگر. پر پیداست که این همه آفت و آسیب طاعت سوز و کوشش گداز را نادیده گرفتن و به کوشش و طاعت دل بستن و پشت نهادن، و آن را بر کشش و جذبه بیشی و پیشی دادن،چیزی نخواهد بود جز درگذرگاه سیل خانه ساختن و در رهگذر طوفان چراغ افروختن و در لانهٔ موشان گندم اندوختن .

افزون بر این، طاعت و کوشش خود از یک سوی، یکی از پیامدهای جذبه و کشش است؛ تا عنایت و کشش آن سویی نباشد، کسی در این سوی به طاعت و کوشش توان و توفیق نمی‌یابد؛ به گفتهٔ بوسعید:

کشش به از کوشش، تا کشش نبود کوشش نبود و تا کوشش نبود، بینش نبود.

اسرارالتوحید، ۲۹۵/۱

و به گفتهٔ شیخ جام:

اما این قومی که می‌گویند که خدای بی‌سبب بنده با بنده هیچ نیکویی نکند،ایشان صعب دور افتاده‌اند. این جهد، بنده هم به لطف او تواند کرد و به فضل وجود و کرم او؛ تا توفیق رفیق بنده نکند، بنده خود جهد نتواند کرد؛ تا فضل خداوند سبقت نگرفته بود، بنده خود ایمان نتوان آورد... پنداشت،بسیار خلق را زیر و زبر کرده است .

منتخب *سراج‌السائرین*، ص ۵۰

و به گفتهٔ واسطی:

برحمته وصلوا الی عبادته لا بعبادتهم و صلوا الی رحمته و برحمته نالوا ما عنده لا بافعالهم، لانه یقول (ص): و لا انا الّا ان یتغمدنی الله منه برحمة = با کشش و رحمت خداست که بندگان به عبادت و بندگی او دست می‌یابند،نه با عبادت و بندگی خود به رحمت او و با رحمت اوست که به پاداش می‌رسند نه با کارهای خویش؛که پیامبر (ص) نیز فرمود: ازمن نیز کاری بر نمی‌آید جز این‌که رحمت او مرا دست گیرد.

کشف الاسرار، ۳۷۴/۳

نکته‌ای که این سخن حضرت امیر(ع) را پشتوانه دارد:

الهی ان لم تبتدئنی الرحمة منک بحسن التوفیق فمن السالک بی‌الیک فی واضح الطریق...:

خدای من، اگر نخست کشش و رحمت تو کار را آغاز نمی‌کرد و توفیق کوشش و نیکوکاری ارزانیم نمی‌داشت، چه کسی می‌توانست مرا به راه راست بندگی کشاند و راهی کوی تو سازد.

دعای صباح، *مفاتیح‌الجنان*، ص ۱۰۱

در این باره گزارش‌های زیر نیز نکته آموزند و خواندنی :

شیخ ما گفت روزی بر منبر : انّ داوود (ع) قال : الهی کیف اطلبک حتّی اجدک؟ فاوحی الله تعالی الیه : یا رأس‌العابدین و یا محجّة الزاهدین ترکتنی فی اول قدمٍ رفعته و ذلک انّک رأیت الطلب منک لا منّی .

اسرارالتوحید، ۲۶۳/۱

داوود روزی در نیاز و نیایش گفت : خدایا، تو را چه‌گونه بجویم که بیابم؛ خدا بدو وحی کرد: ای برترین عابدان و زاهدان، با نخستین گام که برداشتی مرا فرو گذاشتی، از این رو که طلب و جستن را از خود دیدی نه از من .

شیخ را پرسیدند از معنی این آیت که «ولذکرالله اکبر» (سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۴۵) گفت: معنی آن است که یادکرد خداوند، بندهٔ خویش را بزرگ‌تر،ایرا چه (= زیرا که) بنده او را یاد نتواندکرد تا نخست او بنده را یاد نکند؛ این بزرگ‌تر که خداوند بنده را یاد کند و بنده را توفیق دهد تا بنده نیز خداوند را یاد کند، نیکو بنگری او می‌خود را یاد کند و بنده هیچ کس نیست در میانه ...

همان، ص ۳۰۰

اگر خدای نهاده است، توفیق دهد و اگر ننهاده است، مرنج که ذرّه‌ای نه کم باشد نه بیش.اگر نهاده است تو را در طلب اندازد و به حقیقت او تو را می‌طلبد، آن‌گاه تو را نیز در طلب اندازد.

همان، ۲۷۵/۱

آن یکی الله می‌گفتی شبی ... تا که شیرین می‌شد از ذکرش لبی
گفت شیطان آخر ای بسیارگو ... این همه اللّه را لبیک کو
می‌نیاید یک جواب از پیش تخت ... چند اللّه می‌زنی با روی سخت
او شکسته دل شد و بنهاد سر ... دید در خواب او خضر را در خُضَر
گفت هین از ذکر چون وامانده‌ای ... چون پشیمانی از آن کش خوانده‌ای
گفت لبیکم نمی‌آید جواب ... زان همی ترسم که باشم ردّ باب
گفت آن اللّه تو لبیک ماست ... و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست
حیله‌ها و چاره‌جویی‌های تو ... جذب ما بود و گشاد این پای تو
ترس و عشق تو کمند لطف ماست ... زیر هر یاربّ تو لبیک‌هاست
جان جاهل زین دعا جز دور نیست ... زانکه یارب گفتنش دستور نیست
بر دهان و بر دلش قفل است و بند ... تا ننالد با خدا وقت گزند

مثنوی، دفتر ۳،بیت‌های ۱۸۹ تا ۱۹۹

آری:

رحمت اوست کآب و گل طالب دل همی شود
جذبهٔ اوست کز بشر، صوم و صلات می‌رسد

کلیات شمس، ۱۶/۲

هر کراماتی که می‌جویی به جان ... او نمودت تا طمع کردی در آن

مثنوی، دفتر ۲، بیت ۳۶۵

چون هرچه خدای خواست آن خواهد بود
از کوشش و فکرهای بیهوده چه سود

بـــل کـــوشش و فکـــر نـــیز واقـــع نشـــود
الاّ بــــــه ارادت و قــــــضای مــــعبود

در شبستان عرفان، ص ۱۸۸

جنون اندر سـر مـجنون نـخواهـد جـنبشی کـردن
مگــر لیــلی ز زلف خــویش زنـجیری بـجنباند

دیوان ناصر بخارایی، ص ۲۶۳

و بازتاب همین نکته است، نیاز و نیایش‌هایی از این دست:

از جــذب و کشــیدن تــو بـاشد — آن نـــالهٔ زار زار عـــاشق
تــعلیم و اشــارت تــو بــاشد — آن حــیله‌گــری و کــار عــاشق
از راه نــــمودن تــــو بــــاشد — آن رفــــتن راهــــوار عــاشق

کلیات شمس، ۱۳۱/۳

مــن بـخفتم تـو مـرا انگـیختی — تــا چـه گـویم در خـم چـوگان تـو
ور نه خاکـی از کـجا عشـق از کـجا — گـر نـبودی جـذبه‌های جـان تـو

همان، ۶۸/۵

فرع عـنایت تـو بـود کـوشش مـرید — فرع دعای توست حنین و دعـای او

همان، ص ۱۴۱/۷

ای دهـــندهٔ عـــقل فـــریاد رس — تــا نـخواهـی تـو نـخواهـد هـیچ کس
هم طـلب از تـو است و هـم آن نـیکوی — مـــا کــه‌ایـم اوّل تــوی آخــر تــوی
هم بگو تـو هـم تـو بشـنو هـم تـو بـاش — مــا هــمه لاشــیم بــا چــندین تـلاش

مثنوی، دفتر ۶، بیت ۱۴۳۸

این طلب در مـا هـم از ایـجاد تـو است — رَســتن از بــیداد یــارب داد تــو است
بــی طــلب تــو ایــن طــلبمان داده‌ای — گــنج احســان بــر هــمه بگشــاده‌ای

همان، دفتر ۱، بیت ۱۳۳۷

تـــا نـبد از وی طــلب او را کســی طــالب نشــد
جست وجویی گر بود ما را ز جست و جوی اوست

دیوان شمس مغربی، ص ۹۴

هــیچ کســی بــه خــویشتن ره نــبرد بــه ســوی او
بــــلکه بــــه پــای او رود هــرکه رود بــه کــوی او

پـــرتو مـــهر روی او تـــا نشـــود دلیـل جـان
جـان نکـــند عـــزیمتی دیـــدن مـــهر روی او
دل کششـــی نـــمی‌کند هـــیچ بـه ســوی او مـرا
تـــا کششـــی نـــمی‌رسد ســوی دلم ز ســوی او
تـــا کـه از او نشـد طـلب طـالب او کسـی نشـد
این همه جست و جوی ما هست ز جست و جوی او

همان، ص ۱۸۵

تا موج تو ما را نکشد جـانب دریـا   از ساحل خود جانب دریا نتوان شد
تـا جـذبهٔ اویـی نـرباید مـن و مـا را   هرگز نفسی بی من و بی ما نتوان شد

همان، ص ۱۳۱

ماکه باشیم و چه باشیم که به خود و بی کشش و کمند او کوششی کنیم و به بینش و چششی برسیم:

گـفتم دل وجـان در سـر کـارت کـردم   هـر چـیز کـه داشـتم نـثارت کـردم
گـفتا تـو کـه بـاشی کـه کـنی یـا نکـنی   کـان مـن بـودم کـه بـی‌قرارت کـردم

مختارنامه، ص ۲۲۶

خویش را چون خـار دیـدم سوی گـل بگـریختم
خـــویش را چـون سرکه دیـدم در شکـر آمـیختم
کـــاسهٔ پـــر زهـــر بـودم ســوی تـریاق آمـدم
ســـاغر دردی بـــدم در آب حـــیوان ریـــختم
دیـــده‌ای پـــر درد بـــودم دست در عـیسی زدم
خـــام دیـدم خـــویش را در پـــخته‌ای آویـــختم
عشـــق گـوید راست مـی‌گویی ولی از خـود مـبین
مـن چـو بـادم تـو چـو آتش مـن تـو را انگـیختم

کلیات شمس، ۲۸۳/۳

آمـــــد بـــــر مـــــن خـــــیال او نـــیمشبان
گـفتم کـه نـثار پـای تـوست ایـن دل و جـان
گفتا چه دل و چـه جـان تـو را مـلک کـجاست
آســـان بـــاشد ســـخاوت از مـــال کســـان

در شبستان عرفان، ص ۱۸۳

ما را نشستی بود، در آن نشست عاشق فنای خود بودیم، نوری پدید آمـد کـه ظلمت

هستی ما را ناچیز کرد، خداوند عزّ و جلّ ما را فرانمود که آن نه تو بودی و این نه تویی، آن توفیق ما بود و این فضل ماست، همه خداوندی و نظر عنایت ماست ...

اسرارالتوحید. ۳۵/۱

از این‌جاست که عارفان و دیده‌وران هنگام کوشش نیز به کوشش خود را که کشش او را می‌بینند:

گفت: هرکس در دریای عمل غرقه گشتند و من در دریای برّ غرقه گشتم؛ یعنی دیگران ریاضات خود دیدند و من عنایت حق دیدم.

بایزید، تذکرة الاولیاء، ص ۲۰۰

و دیگران را نیز به همین سفارش می‌کنند:

در عمل جهد کن و در جهد، نظارهٔ فضل کن ... این حدیث اشارت نه بدان می‌کند که تو در عمل سستی کنی، بلکه اشارت بدان می‌کند که تو خود را بدین طریق در فضل و رحمت، گم کنی.

مجموعه رسائل خواجه عبدالله، ۱۳۲/۱

و از سوی دیگر، این کیمیای کرم و کشش اوست که کوشش‌های ناچیز ما را به چیزی می‌گیرد و چیزی می‌سازد؛ به گفتهٔ نظامی: گرچه برای عزیز عالم شدن کوشش ما و کشش او هر دو بایسته است اما از یاد نبریم که کوشش ما به خودی خود نفسی سرد و بی ارز است که با گرمی کشش او ارز و ارج می‌یابد:

تا شوی از جملهٔ عالم عزیز　　جهد تو می‌باید و توفیق نیز
جهد نظامی نفسی بود سرد　　گرمی توفیق به چیزی‌اش کرد

مخزن الاسرار، ص ۱۰۵

از این بالاتر، اگر توفیق و عنایت او رفیق کوشش ما نگردد، کوشش‌های ما چه بسا نه تنها سودی نمی‌آورند، زیان نیز می‌رسانند؛ به جای این‌که یار ما شوند، بار ما می‌شوند، به جای این‌که راهمان را نزدیک سازند، دور می‌سازند و به جای این‌که پارگی‌هامان را بدوزند، بیشتر می‌درند:

جز عنایت کی گشاید چشم را　　جز مروّت کی نشاند خشم را
جهد بی‌توفیق خود کس را مباد　　در جهان والله اعلم بالسداد
جهد فرعونی چو بی توفیق بود　　هرچه او می‌دوخت آن تفتیق بود

مثنوی، دفتر ۳، بیت ۸۳۷

از این‌ها گذشته، کوشش اگر کارساز نیز باشد، در سنجش با کشش وزنی ندارد؛ این به پای

مورچه رفتن است و آن به پر کبوتر پریدن، بل بر بال براق نشستن و خویش را بر پر جبرئیل بستن:[۱]

اگر عاشق خواهد که به قوّت خود به عالم معشوق رسد، محال بود. مثال او چنان بود که مورچه‌ای از هند قصد مکّه کند و به پای ضعیف خود راه بریدن گیرد، محال بود که برسد؛ اگر خود را بر بال کبوتری تیزپر بندد تا او را به یک روز به حرکات اجنحهٔ مطهّرهٔ خود به مقصد او رساند، وصول او به مقصد او محال نبود. ای برادر تو آن مور ضعیفی که از هند امکان قصد مکّهٔ مقدّسه کرده‌ای، اگر به پای ضعیف بشریت سر در بیابان بی‌پایان بی‌خودی نهی و خواهی که برسی، محال است محال، بلکه ضلالت است و ضلال.

راهی که فرشتگان در آن پا ننهند، آن راه به پای خود بریدن نتوان؛ اگر سعادت مساعدت نماید، مورچهٔ وجود خود را بر شاهباز وکر قویت (کذا)[۲] که عشقش خوانند، بربند که او آن جایی است، برای اکمال ناقصان عالم طبیعت، این جایی شده است تا تو را برساند.[۳]

رسالهٔ لوایح، ص ۲۵[۴]

و به گفتهٔ عطار، این گنجشگی است و آن عقابی:

راست ناید صوفیی هرگز به کسب — خر کجا گردد به جدّ و جهد اسب
لیک اگر دولت رسد از جای خویش — یک خر عیسی بود صد اسب بیش
جدّ و جهدت را چو رای دیگر است — صوفیی کردن ز جای دیگر است
جدّ و جهدت بی ثوابی کی بود — لیک گنجشگی عقابی کی بود

مصیبت نامه، ص ۷۱

آری کوشش بنده را همواره این بیم هست که به یکی از دام‌های یاد شده درافتد و به باد نابودی رود و بندهٔ کوشنده را خسته و مانده و تهیدست و خرمن‌سوخته برجای گذارد؛ اما کشش آن سویی هیچ گزندی در کمین و هیچ دامی در راه ندارد و هیچ آفتی، آسیبی بدان نمی‌تواند رساند و چون اندکی از آن دستگیر رهرو گردد و او را در پناه گیرد، از کوتاه‌ترین و آسان‌ترین راه و

---

۱. برگرفته از این بیت عطار (*مصیبت‌نامه*، ص ۴۲) که در آغاز این فصل آورده‌ایم:

جذبه چیست از یک نظر در ره شدن — بر پر جبریل بر سدره شدن

۲. چنین می‌نماید که «قربت» درست باشد. «وکر قربت» یعنی آشیانهٔ وصال.

۳. این تمثیل در نامه‌های عین‌القضاة نیز آمده است؛ اما دربارهٔ پیر و پیرو.

۴. این رساله به کوشش دکتر رحیم فرمنش به نام عین‌القضاة چاپ شده است که نمی‌تواند از او باشد. دکتر پورجوادی برپایهٔ یک نسخهٔ خطی آن را از خواجه حمید الدین ناگوری پنداشته (مقدمهٔ سوانح غزالی، ص ۲۷) و این پنداشت را نجیب مایل هروی (خاصیت آینگی ص ۶۱) به‌دلیل تفاوت سبک ناروا شمرده؛ برخی نیز آن را از عبدالملک ورکانی دانسته‌اند.

شیرین‌ترین و شایسته‌ترین شیوه، بی‌هیچ گزندی به مقصد می‌رساند و بر سکوی سعادت می‌نشاند؛ از این جاست که گفته‌اند:

جذبة من جذبات‌الحق توازی عمل‌الثقلین:

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد　　جهد را خوف است از صدگون فساد

مثنوی، دفتر ۶، بیت ۳۸۳۹

نیم ذرّه ز آن عنایت به بود　　که ز تدبیر خرد سیصد رصد

همان، دفتر ۶، بیت ۳۷۹۶

که یک جذب حق به ز صد کوشش است
نشان‌ها چه باشد بر بی‌نشان

کلیات شمس، ۲۸۲/۴

مولانا در گزارش این نکته یعنی برتری کشش بر کوشش، از این روی که یکی آسیب ناپذیر است و بی‌گزند و دیگری آسیب پذیر است و پرگزند، داستانی می‌آورد و دستانی می‌زند: داستان کوسه و امردی که به خانقاهی می‌روند، هنگام خواب می‌رسد، کوسه، گرچه نیکوروی است اما چون چند تار موی بر چهره دارد، می‌داند از آسیب صوفیان آسوده است، از این روی بی‌ترس و دلهره‌ای به بستر می‌رود و کسی نیز با او کاری ندارد. امرد اما گرچه نیکوروی نیست ولی بی‌مویی چهره‌اش وسوسه‌گر صوفیان است، از این روی تا از گزند صوفیان آسوده باشد، خشت‌هایی گرد می‌کند و در پناه آن‌ها می‌خوابد، با این همه نیمه شب ناصوفی‌ای آرام و بی‌صدا خشت‌ها را برمی‌دارد و به او دست می‌اندازد. مولانا از این دستان و داستان ــ که گرچه داستانی است دل آزار و نشانگر شیوه‌ای پلشت و اسفبار که گویا در پاره‌ای خانقاه‌ها و در میان برخی ناصوفیان روایی و رواج داشته است ــ[1] با برداشتی نغز و پرمغز، کشش را چون موهای چهرهٔ کوسه، دست ساز خدا می‌داند ـ و دست ساز خدا را آسیبی در راه و گزندی در کمین نیست؛ همچون دری که به دست شاه و شحنه مهر و موم می‌شود و کسی را زهرهٔ شکستن آن نیست ــ و کوشش را چونان خشت‌ها می‌شمارد که هر چه سنگین و ستبر باشند، دست ساز آدمی‌اند ــ و دست ساز آدمی همواره آسیب پذیر است و در کمین گزند، و شیطان آرام و بی‌صدا آن‌ها را از گرد ما برمی‌دارد و راه گزند خویش را باز می‌کند؛ چونان دری که خود بر آن قفل‌هایی گران می‌زنیم، اما دزد خیره‌سر از شکستن آن‌ها پروایی ندارد:

ذرّه‌ای سایهٔ عنایت بهتر است　　از هزاران کوشش طاعت پرست
زانکه شیطان، خشت طاعت برکند　　گر دو صد خشت است خود را ره کند

---

۱. در این باره ← بحر درکوزه، ص ۴۱۰؛ جستجو در تصوف، ص ۳۶۳.

[بـا عـنایت او نـدارد زهـره‌ای   تـا بسـازد خـویشتن را بـهره‌ای][1]
خشت اگـر پـر است بـنهادهٔ تـوست   و آن دو سه مـو از عـطای آن سـوست
در حقیقت هر یکی مـو زان کـهی است   کان امـان نـامهٔ صـلهٔ شـاهنشهی است
تـو اگـر صـد قـفل بـنهی بـر دری   بـرکند آن جـمله را خـیره سـری
شـحنه‌ای از مـوم اگـر مـهری نـهد   پـهلوانـان را از آن دل بشکـهد

مثنوی، دفتر ۶، بیت‌های ۳۸۶۹ تا ۳۸۷۴

از این جاست که حافظ کوشش را خون دل خوردن شمرده و جز کرم و کشش خدا و به سخن او «**بخت خداداده**» راهی نیافته:

بشنو این نکته که خود را ز غم آزاده کنی   خون خوری گر طلب روزی ننهاده کنی
کار خود گر بـه کـرم بـازگذاری حـافظ   ای بسا عیش که با بخت خدا داده کنی

دیوان، ص ۴۹۳

زنهار

از آنچه دربارهٔ برتری کشش بر کوشش گفته آمد، هرگز مبادا چنین پنداشت و برداشت که اگر چنان باشد پس سودای بنده بی‌سود است و کوشش او بیهوده و باکی نیست اگر دست از طلب و تلاش بشوید و کار و کوشش به کنار نهد و چشم در راه کمند کشش و جاذبهٔ جذب بنشیند؛ زنهار! هرگز! زیرا:

۱. گرچه از یک سو، گاه در پاره‌ای از موردها و موقعیت‌ها ــ موردها و موقعیت‌هایی که به هیچ روی آموختنی نیستند، متر و معیاری ندارند، قانون و قیاسی نمی‌پذیرند و هنجار و حسابی برنمی‌دارند و از همین روی نمی‌توان و نمی‌باید بدان‌ها دل نهاد و بر پایهٔ آن‌ها برنامه ریخت و با طناب آن‌ها به چاه رفت و به پشتوانهٔ آن‌ها کاری کرد ــ ناگاه خداوند با جاذبهٔ جذبه کسانی را ــ کسانی که خود نیز نمی‌دانند، چشم در راه نیز نیستند، خواب آن را هم نمی‌بینند و چه بسا در دوزخ دوری و مهجوری و بند بیراهی و بدبندگی نه تنها گرفتار که بدان دلخوش و سرگرم نیز هستند ــ می‌رباید، از دوری و مهجوری می‌رهاند، با کمند کشش به سوی خود می‌کشاند، بازِ عنایت بر دوششان می‌نشاند، سایهٔ همای توفیق بر سرشان می‌افشاند و بـا ایـن کـیمیا خـاک هستی‌شان زر می‌کند، از آن دست که دربارهٔ بودا، ابراهیم ادهم، بشرحافی، شقیق بلخی، ابراهیم خواص، سنایی غزنوی، ناصر خسرو، احمد جام و ... شنیده و خوانده‌ایم[2] و گزارش شیوا و

۱. این بیت در نسخه‌های نیکلسون، استعلامی، سروش و ... نیست، اما بجا و روشنگر است.
۲. از این دست داستان‌ها ــ چه تاریخی و چه افسانه‌ای ــ در نوشتارهای صوفیانه بسیار آمده است. استاد نیک‌آیین نازنین، حضرت دکتر علی فاضل در دیباچهٔ *انس التائبین* (پانوشت صفحهٔ چهار) به مناسبت توبه و
←

شاعرانه‌ای از آن در این بیت‌های مولانا جلال‌الدین بلخی آمده است:

تـــا بـــدین جـا بـهر دیـنار آمـدم چـــون رســیدم مست دیـدار آمـدم
بـــهر نــان شـــخصی سوی نـانوا دویـد داد جـان چـــون حســن نـانبا را بـدید
بـــهر فــرجــه شــد یکــی تــا گـلستان فـــرجـــۀ او شـــد جـــمال بـــاغبان
هـــمچو اعـــرابــی کـه آب از چَهْ کشید آب حـــیوان از رخ یـــوسف چشید
رفت مـــوسی کآتش آرد او بـــه دست آتشـــی دیـــد او کـــه از آتش بـــرست
جست عـــیسی تــا رهـد از دشــمنان بـــردش آن جســتن بـــه چـارم آسـمان
دام آدم خــــوشۀ گـــندم شــــده تـــا وجـــودش خـــوشۀ مــردم شــده
بـــاز، آیـــد سـوی دام از بـــهر خــور ســـاعد شـــه یـــابد و اقـــبال و فـــر
آمـــده عـــباس حـــرب از بـــهر کـین بـــهر قـــمع احـــمد و اسـتیز دیـن
گشـــته دیـــن را تـــا قـیامت پشت و رو در خـــــلافت او و فــــــرزندان او

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۲۷۸۴

همان‌گونه که در این بیت‌های عطار:

ولیکـــــن کـــیمیا آن است مـــادام که نـــورالله نـــهندش ســالکان نــام
اگـــر بـــر کـــافری تـــابد زمـــانی فـــروگـــیرد ز نـــور او جـــهانی
چـــو زد بـــر سـحرۀ فـرعون آن نـور چـــنان نـــزدیک گشـــتند آن چـــنان دور
اگـــر بـــر پـــیرزن تـــابد زمـــانی کـــند چـــون رابـــعه‌اش مـرد جـــهانی
وگـــر بـــر بـیل زن تـــابد بـــه اعـزاز چـــو خـــرقانیش گـــردانـد ســرافـراز
وگـــر یک ذرّه بـــا مـــعروف گـــردد ز تـــرسایی بـــه دیـــن مـــوصوف گـــردد
وگـــر پـــیش فـــضیل آیـــد پـدیدار شـــود از رهـــزنی رهـــدان اســـرار
وگـــر در جـــان ابـــن ادهـــم آیـد دلش ســـلطان هـــر دو عـــالم آیـد
وگـــر بـــر تـــن زنـد دل گـــردد آن خـاک وگـــر بـــر دل زنـد جـــانی شـــود پـــاک
چـــو جـــان در خـــویشتن آن نـــور یـابد دو گـــیتی را ز هـــستی دور یـــابد
چـــو جـــان زان نـــور گـردد محو مطلق بـــه سـبحانی بـــرون آیـد انـا الحـق
چـــو در صـحن بـهشت آیـد بـه اخـلاص خـطابش ایـــن بـــود از حـضرت خـاص
کـــه هست ایـــن نـــامه از شـــاه یگـــانه بـــه ســـوی پـــادشاه جـــاودانـــه
چـــو از خـــاص خـــودش پـــوشند جـامه ز قـــدّوسی بـــه قـــدّوسی است نـــامه

⟵

تحول شیخ جام، نام و نشان و نشانی شماری از این‌گونه کسان را به دست داده‌اند. در *کشف الاسرار* میبدی (ج ۳، ص ۲۱۸) نیز داستان شیرینی از این دست آمده است.

چـو قـدّوسی، تـوانـی جـاودان گشت　　هـمه تـن دل هـمه دل نیز جـان گشت
چـو دادت صـورت خـوب و صـفت هـم　　بـیا تـا بـدهدت ایـن مـعرفت هـم

الهی نامه، ص ۳۶۱ـ۳۶۲

این‌ها همه به جای خود درست و پذیرفتنی است، اما از سویی دیگر، می‌دانیم که این گونه پیشامدها گهگانی (= کمیاب و نایاب)، ناگهانی (= اتفاقی = شانسی) و نه آگهانی (= برنامه ناپذیر و ناسنجیدنی)اند و پیداست که به هیچ روی، نمی‌توان به پیشامدها و رخدادهایی از این دست (یعنی گهگانی، ناگهانی و نه آگهانی و به زبان مردم شانسی)[1] امید بست و پشت داد. این درست بدان می‌ماند که گاه کسی در راه می‌رود، ناگاه پایش به گنجی کلان فرو می‌رود، به زر و سیمی انبوه دست می‌یابد و از تلاش معاش رها می‌شود، اما این پیشامدِ گهگهانی و ناگـهانی چـون بی‌حساب و هنجار است و آموختنی و ورزیدنی نیست؛ به قول عطار:

پـای نـاگـاهی فـرو رفـتن بـه گـنج　　پـیشه‌ای نـبود کـه آمـوزی بـه رنـج

مصیبت نامه، ص ۷۲

نمی‌تواند پیشنهادی باشد برای دیگران، تا آنان نیز بدین امید که روزی پایشان به گنجی فرو شود از تلاش معاش دست بشویند و کار و کوشش به یک سو نهند؛ افزون بر این‌که کار و کوشش با دستیابی ناگهانی و شانسی به گنج نه تنها ناسازگار نیست که چه بسا زمینه ساز آن نیز هست. از مولانا بشنویم که به امید گنج، رها کردن کوشش را طمع خام خوانده و از آن زنهار داده است:

طَمْع خام است آن مخور خـام ای پسـر　　خـــام خـــوردن عـــلّت آرد در بشـــر
کـان فـلانی یـافت گـنجی نـاگـهان　　من همان خـواهـم،مه کـار و مـه دکـان
کار بخت است آن و آن هـم نـادر است　　کسب بـاید کـرد تـا تـن قـادر است
کسب کـردن گـنج را مـانع کـی است　　پا مکش از کـار آن خـود در پـی است

مثنوی، دفتر ۲، بیت‌های ۷۳۲ تا ۷۳۵

آری، راست است که گاه کشش و جذبه کسانی را می‌رباید، اما «کار بخت است آن و آن هم نادر است» و بدان امید کوشش را رها کردن «طمع خام» است و خام خوردن بیماری زای است و آفت افزای؛ گذشته از آن‌که کوشیدن و «کسب کردن گنج را مانع کی است»، پس «پا مکش از کار آن خود در پی است».

و هـمین است راز و رمـز و بـنیاد و خـاستگاه آن‌کـه گـاه از عـارفان سـخنان مـتناقض

---

۱. گفتنی است که آنچه در زبان مردم شانس، بخت و اقبال نام گرفته است، باوری است برخاسته و برآمده از همین گونه پیشامدها. یعنی رخداد چندین بارهٔ پیشامدهایی از این دست (گهگهانی، ناگهانی و نه آگهانی) ـ که حساب و هنجاری نمی‌شناسند و فرمول و فرمانی نمی‌پذیرند و پیش‌بینی و ردیابی را برنمی‌تابند ـ در جاهای گوناگون و برای کسان گوناگون، کم‌کم زمینه شده تا آدمی به چنین پندارها و باورهایی کشیده شود.

نمایِ پارادوکسیکالِ خلاف آمدی می‌شنویم؛ از این دست:[1]

بویزید را گفتند: به جهد بنده هیچ بود؟ گفت: نی، ولی بی جهد نبود.

نورالعلوم، ص ۱۲۷

هرگز این حدیث به طلب در نتوان یافت، اما جز طالبان در نیابند.

بایزید، تذکرة الاولیاء، ص ۱۹۶

تجلّی حق ناگاه آید، اما بر دل آگاه آید.[2]

مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، ۴۱۷/۱

نه هرکه بدوید گور گرفت، اما گور آن گرفت که بدوید.

مرصادالعباد، ص ۳۱۸؛

۲. به باور بسیاری از پیران راهدان، به کمند کشش افتادن و بر بُراق جذبه نشستن و در سایهٔ عنایت غنودن، سزاواری و شایستگی می‌خواهد و کوشش و کاوش، و جدّ و جهد بنده خود بهترین زمینه‌ساز این سزاواری و شایستگی است؛ تا آن‌جا که از دید کسانی بایستگی (= وجوب) کوشش و کنش و طاعت و عبادت از این رو است که بندهٔ کوشنده بدین شیوه، شایسته و سزاوار جذبه و کشش می‌شود:

بدان که سلوک و ریاضات و تصفیه به واسطهٔ آن است که مستعد جذبهٔ الهی شوند، والّا هیچ کس را به عمل، وصول به آن حضرت ممکن نیست .

شرح گلشن راز، ص ۱۳۵

و آن‌که کوشش نمی‌کند و با کوشش، خویش را وارسته و شایسته نمی‌سازد نباید چشم به راه کشش باشد که:

بی‌روش، روی پرورش نبود — این کشش نبود آن چشش نبود
اولت کوشش آخرت کشش است — از برون چاره از درون چشش است

حدیقةالحقیقه، ص ۴۷۸

وارسته را ز جذبه دهند امتیاز قرب — کی کهربا رباید کاهی که در گل است

دیوان کلیم کاشانی، ص ۲۸۳

---

۱. می‌بینیم که سخنانی از این دست: «به جهد نبود اما بی‌جهد هم نبود» و ... آشکارا خود ستیز، خلاف آمد، متناقض نما و پارادوکسیکال‌اند و این از ویژگی‌های بسیاری از مسائل و مقولات عرفانی است که چون اینک جا و مجال گفت و گو و گزارش آن نیست، به همین یادآوری بسنده می‌کنیم که «غیر حیرانی نباشد کار حق».

۲. بسنجید با این رباعی منسوب به مولانا (*از خاک تا افلاک*، ص ۲۶۴):

هشدار که فضل حق به ناگاه آید — ناگاه آید بر دل آگاه آید
خرگاه وجود خود ز خود خالی کن — چون خالی شد شاه به خرگاه آید

آری کوشش این سویی، بنده را شایستهٔ کشش آن سویی می‌کند و چون کشش آن سویی دررسد:

گدایی گردد از یک جذبه شاهی — به یک لحظه دهد کوهی به کاهی

مجموعه آثار شبستری، گلشن راز، ص ۲۷

زمینه سازی کوشش برای کشش از این دست است که در دستانی و داستانی از عطار آمده است: دستان کسی که به راهی می‌رود و ناگاه پایش به گنجی فرو می‌شود[1] و عطار گرچه این پیشامد و به آمد را ناگهانی و ناآموختنی می‌داند و می‌گوید:

پای ناگاهی فرو رفتن به گنج — پیشه‌ای نبود که آموزی به رنج

با این همه کوشیدن و رنجیدن را زمینه ساز آن می‌شمارد و می‌سراید:

لیک جد و جهد می‌باید تو را — تا در این ره گنج بگشاید تو را
زانکه در راهی که سلطانان گنج — گنج‌ها دیدند بی رنج و به رنج
صد نشان دادند از آن ره پیش تو — تا بجنبد نفس کافر کیش تو
سر بدان راه آورد مردانه وار — گنج جوید با دلی پر انتظار
زانکه در راهی که گنج آن‌جا نهند — هیچ نبود شک که رنج آن‌جا نهند
گر تو در راه دگر پوینده‌ای — گنج نیست آن‌جا که تو جوینده‌ای
در رهی رو کان نشانت داده‌اند — جهد کن چون سر بدانت داده‌اند
جهد می‌کن روز و شب در کوی رنج — بو که ناگاهی ببینی روی گنج

مصیبت نامه، ص ۷۲

و داستان آهویی که چل شبانروز گل و گیاه می‌خورد، آن گاه سحرگاهی سر در گذرگاه نسیم بامدادی می‌گذارد و از آن کیمیا خون در نافه‌اش مشک ناب می‌شود؛ کوششیان نیز همین گونه از پس چله‌نشینی‌ها و کوشش‌ها و طاعت‌ها، این شایستگی را می‌یابند تا نفحات نفس رحمان و نسیم زُلْف جانان ــ که همواره در وزیدن است ــ بر آنان بوزد و خون خدمت و طاعت و کوشش و ریاضتشان را مشک سارای جذبه و کشش سازد:

چنین گفتند استادان پیروز — که آهویی است کاندر چل شبانروز
درمنه می‌خورد خاشاک و خواری — گل خوشبوی جوید یک دوباری
چو دارد این چله در پاکی آن گاه — سرخود سوی صبح آرد سحرگاه
چو آن دم بگذرد بر خون جانش — شود از ناف او نافه روانش

---

۱. این دستان پیش از عطار و مولانا در سخن بایزید پیشینه دارد، آن‌جا که گفت: «به جهد و کسب هیچ حاصل نتوان کرد و این حدیث که مراست بیش از هردو کون است، لکن بندهٔ نیک بخت آن بود که می‌رود، ناگاه پای او به گنجی فرو می‌رود و توانگر گردد». (*تذکرة الاولیاء*، ص ۱۸۳).

از آن دم مشک از او آید پدیدار　　وزان دم گرددش خلقی خریدار
چو خونی مشک گردد از دم پاک　　بود ممکن که زو جانی شود خاک
بلی چون نور حق در جان درآید　　تنت حالی به رنگ جان درآید

الهی نامه، ص ۳۶۴

در این‌باره، سخن شیخ جام نیز خواندنی است:

معرفت، نور است و شرح دل است و به کسب بنده نیست؛ معرفت عطایی است از حق سبحانه و تعالی که هیچ کس به شکر آن عطا و نعمت نتواند رسید، اما مقدمات آن بباید برزید تا معرفت روی به تو نماید ــ اگر هست و اگر نیست ــ باری آنچه بر تو است بکرده باشی تا فردا حسرت نخوری.

انس التائبین، ص ۲۳

۳. از سوم سو، اگر کوشش بنده به خودی خود بیهوده و بی‌سود نیز باشد و گره‌گشایی و کارسازی از آن نیاید، این هست که آفریدگار، همین کوشش‌های ــ به فرض بی‌سود ــ را می‌پسندد و دوست دارد تا بندهٔ خویش را چونان مرد غرقه گشته‌ای که جان می‌کند و دست در هر گیاهی می‌زند و «تا کدامش دست گیرد در خطر / دست و پایی می‌زند از بیم سر»[1] همواره در تلاش و طلب و جدّ و جهد و کوشش و ورزش بیند:

دوست دارد یار این آشفتگی　　کوشش بیهوده به از خفتگی

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۸۱۹

و به گفتهٔ عین‌القضاة:

باش تا وقت این کار در رسد، تو جانی می‌کن که من از تو این دوست دارم.

نامه‌ها، ۳۴۸/۱

بنابراین اگر یار این آشفتگی‌ها را دوست دارد و این ـ به فرض ـ بیهودگی‌ها را می‌پسندد، بنده نیز اگر بنده است، باید «پسندد آنچه را جانان پسندد» و «کند کاری که دلبر خوش شمارد».

۴. از چهارم سو، بیهودگی و بی‌کاری، به هیچ روی زیبندهٔ هیچ کس نیست. آفریدگار نیز با همهٔ بی‌نیازی و استغنایی که دارد، هردم در کاری است (= کلّ یوم هو فی شأن) (الرحمن، ۲۹) و هرگز دمی بیکار نمی‌نشیند و بیهوده نمی‌ماند؛ اگر خدای بی‌نیاز چنین است، آیا کوشیدن و همواره در کار بودن، برای بندهٔ نیازمند زیبنده‌تر نیست؟ گذشته از این، مگر نه این‌که بنده باید پیرو او باشد، راه او را برود و خلق و خوی او را بگیرد؟ مگر خود نگفته: «پیرو من باشید که راه

---

۱. برگرفته از مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۸۱۷.

راست همین است»[1] و مگر نگفته‌اند: «خلق و خوی خدایی بگیرید»؟[2] راه او راه کوشش است و خلق و خوی او هر دم در کاری بودن است، پس بندهٔ پیرو را نمی‌رسد که در کوشش کندی کند و از جهد جدایی گیرد. از مولانا بشنویم:

آن‌که او شاه است او بیکار نیست — ناله از وی طرفه کو بیمار نیست
بهر این فرمود رحمان ای پسر — «کل یوم هو فی شأن» ای پسر
اندر این ره می‌تراش و می‌خراش — تا دم آخر دمی فارغ مباش
تا دم آخر دمی آخر بود — که عنایت با تو صاحب سر بود

مثنوی، دفتر ۱، بیت‌های ۱۸۲۰ تا ۱۸۲۴

۵. از سویی دیگر، «میان عاشق و معشوق فرق بسیار است» و ویژگی و وظیفهٔ هریک چیزی دیگر است: وظیفهٔ (= مزد و پاداش) معشوق جذبه و کشش و بخشش است که با آن عاشق را شکار می‌کند و به سوی خود می‌برد و وظیفهٔ (= تکلیف و بایستگی) عاشق، بندگی و دلبستگی است؛ بر اوست که بی‌چشمداشت به وظیفهٔ (= پاداش) معشوق، بر وظیفه و تکلیف خویش پای دارد و بی آن‌که خود را بستانکار شمارد با همهٔ توش و توان در بندگی او بکوشد، وگرنه زیبنده و شایستهٔ نام بنده و عاشق نخواهد بود.

بنده را چه جای آن است که خود را وزنی نهد یا کسی پندارد یا گفت خود را محلی داند... سزای بنده آن است که احکام وی را به حسن رضا استقبال کند، اگر خواند یا راند در آن اعتراض نیارد و از آن اعراض نکند ... آنچه دهد گیرد و آنچه آید پذیرد و به حقیقت داند که مهربان بر کمال اوست و مقدّر و مدبّر به همه حال اوست. پیر طریقت گفت:

ای نزدیک‌تر به ما از ما و مهربان‌تر به ما از ما، نوازندهٔ ما بی ما، به کرم خویش نه به سزای ما، نه کار به ما، نه بار به طاقت ما، نه معاملت در خور ما، نه منّت به توان ما، هر چه کردیم تاوان برما، هرچه تو کردی باقی برما.

کشف الاسرار، ۲۱۹/۳

جان سخن دربارهٔ این دوگانگی وظیفهٔ عاشق و معشوق و بنده و معبود، سخن سنایی است که گفت:

راه جستن ز تو هدایت از او — جهد کردن ز تو عنایت از او

مثنوی‌های سنایی، ص ۱۲۵

---

۱. «فاتبعونی هذا صراط مستقیم» (زخرف، ۶۱)، «و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم» (یس، ۶۱).

۲. «تخلّقوا باخلاق الله»، این عبارت را که زبانزد عارفان است بیشتر حدیث شمرده‌اند و برخی از سخنان مشایخ دانسته‌اند. در *مرآة المحققین* شبستری این دنباله را نیز دارد: «واتصفوا بصفاته»، برای دیدن منابع آن ← *شرح گلشن راز*، ص ۶۶۱.

همین نکته را همو در جایی دیگر با عبارت «جهد برتو است و برخدا توفیق» از زبان پیری در پاسخ پیری که کوشش را بیهوده می‌پنداشته، چنین گزارش کرده است:

گفت روزی مرید با پیری — که در این راه چیست تدبیری
کار این راه بر معامله نیست — از ره جهد خود مجادله نیست
کار توفیق دارد اندر راه — نرسد کس به جهد سوی اله
پیرگفتا مجاهدت کردی — شرط شرعش به جای آوردی
جملگی بندگی به سر بردی — پای در شرط شرع بفشردی
شد یقینم که ناجوانمردی — در رهش بد زنی نه بد مردی
آنچه برتو است رو به جا آور — وز سخن‌های جاهلان بگذر
بندگی کن تو جهد خود می‌کن — راه رو راه و پیش مار سخن
جهد بر تو است و برخدا توفیق — زانکه توفیق، جهد راست رفیق

حدیقة‌الحقیقه، ص ۲۸۷

۶. افزون بر این، بنده را بندگی و نیازمندی می‌برازد؛ بندگی و نیازمندی نیز جز در زمینهٔ کوشش و جانبازی سامان نمی‌پذیرد و با سستی و بیکاری نمی‌سازد، که سستی و بیکاری، گونه‌ای نازکردن و غمزه آمدن است و نازکردن و غمزه آمدن گونه‌ای کبریا فروختن و خدایی نمودن است و کبریا فروختن و خدایی نمودن تنها زیبندهٔ معشوق بی‌نیاز و آفریدگار بی‌انباز است، نه سزای بندهٔ سراپا نیاز:

هست الوهیّت ردای ذوالجلال — هرکه در پوشد بر او گردد وبال
تاج از آن اوست آن ما کمر — وای او کز حدّ خود دارد گذر

مثنوی، دفتر ۵، بیت ۵۳۳

* ناز را رویی بباید همچو ورد — گر نداری گرد بدخویی نگرد
یا بگستر فرش زیبایی و حسن — یا بساط کبر و ناز اندر نورد
زشت باشد روی نازیبا و ناز — سخت باشد چشم نابینا و درد

دیوان سنایی، ص ۸۵۱

اصل خود جذبه است لیک ای خواجه تاش
کار کن موقوف آن جذبه مباش
زانکه ترک کار چون نازی بود
ناز کی درخورد جانبازی بود
نه قبول اندیش و نه رد، ای غلام
امر را و نهی را می‌بین مدام

مــــرغ جـــذبه نـــاگـــهان پـــرّد ز عش
چـــون بـــدیدی صـــبح شـــمع آن گـــه بکُش

مثنوی، دفتر ۶، بیت‌های ۱۴۷۷ تا ۱۴۸۰

۷. و سرانجام به یاد داشتن این‌که هرچند کوشش به خودی خود کارساز نیست و خدا را به کار نمی‌آید، با این همه خداوندگار با همهٔ بی‌نیازی و غیرت و لاابالیگری که دارد، کریم‌تر،بزرگوارتر و بنده‌نوازتر از آن است که کوشش بنده را نادیده گیرد و بندگی‌او را بی‌مزد گذارد و با کشش پاسخ و پاداش ندهد. به گفتهٔ مولانا هیچ راهروِ کوشنده بی‌مزد نمی‌ماند:

بـــی‌رهی ور نـــه در رهِ کـــوشش   هیچ کوشنده بی‌جرایت نـیست

کلیات شمس، ۲۹۰/۱

کوشش‌گران باید بدانند که:

هرچه کـوشد جـان کـه در مـرد و زن است   گـوش و چشـم شـاه جـان بـر روزن است

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۸۲۴

و امیدوار و دلخوش باشند که خداوندگار، چشم و گوش گشاده، آنان را به نگاه مهر می‌نگرد؛ کوششان را با کشش به پیشباز می‌رود؛ جهدشان را به جذبه پاسخ می‌گوید؛ عبادتشان را به عنایت مزد می‌دهد و فعلشان را به فضل پاداش می‌بخشد، آن هم چندین و چند برابر؛ درست مانند خلیفه‌ای که سبوی آب شورِ آفتاب خوردهٔ گودال ماندهٔ اعرابی را به خوشرویی پذیرفت و او را پاداش کلان بخشید، با آن‌که خود دریایی از آب شیرین و زلال داشت و آن آب شور جز دور ریختن به هیچ کار او نمی‌آمد. (به این داستان اندکی سپس‌تر نگاهی بیشتر خواهیم داشت) مگر خود نفرموده:

«من تقرّب الی شبراً تقرّبتُ الیه ذراعاً» و «من اتانی یمشی اتیته اهرول»
هرکه گامی به سوی من بزدارد، گام‌ها به سوی او بر می‌دارم و هرکه روان به سوی من آید، دوان و پران به سوی او می‌آیم.

مرصاد العباد، ص۲۱۲

و به قول شیخ جام:

قبول او به علم و عبادت ما نیست، خواست ما را هیچ بازار نیست، علت ما را خریدار نیست، که درگاه، درگاه بی‌نیازی است و بی‌نیاز، کار چنان کند که خود خواهد، نه بر مراد و علت ما کند؛ اما رنج نیکوکاران را ضایع نگذارد. کما قال الله تعالی: ان الله لایضیع اجر المحسنین (= بی‌گمان خداوند، پاداش نیکوکاران را فرو نمی‌گذارد).

انس التائبین، ص ۱۷۱

همچو چَهْ کن خاک مـی‌کن گـر کسـی   زیـــن تـــن خـاکـی کـه در آبـی رسـی

گر رسد جذبهٔ خدا آب معین   چاه ناکنده بجوشد از زمین
کار می‌کن تو به گوش آن مباش   اندک اندک خاک چَهْ را می‌تراش
هرکه رنجی دید گنجی شد پدید   هرکه جدّی کردی در جدّی رسید

مثنوی، دفتر ۵، بیت ۲۰۴۴

با پیش چشم داشتن نکته‌های یاد شده، آشکار می‌شود که چرا نه تنها کوششیان، که کششیان نیز از یک سو بر این پای افشرده‌اند که گرچه کوشش به خودی خود وزنی ندارد و کارساز و گره‌گشا نمی‌باشد، با این همه به هیچ روی بنده را نمی‌سزد و نمی‌رسد که در کوشش کاهلی کند و در تلاش و طلب سستی ورزد و چشم به راه جذبه و کشش بنشینند؛ از خود آنان بشنویم:

اصل خود جذبه است لیک ای خواجه تاش
کار کن موقوف آن جذبه مباش

مثنوی، دفتر ۶، بیت ۱۴۷۷

گرچه وصالش نه به کوشش دهند   هر قدر ای دل که توانی بکوش

دیوان حافظ، ص ۳۰۱

کی به طاعت این به دست آرد کسی   زانک کرد ابلیس این طاعت بسی
ورکسی گوید نباید طاعتی   لعنتی بارد بر او هر ساعتی

منطق الطیر، ص ۹۲

وصلش به جستجو نتوان یافتن ولی   آن به که عمر در سر این جستجو رود

دیوان عماد فقیه، ص ۹۷

بویزید را گفتند: به جهد بنده هیچ بود؟ گفت: نی، ولی بی جهد نبود.

منتخب نورالعلوم، ص۱۲۷

- هرگز این حدیث به طلب در نتوان یافت، اما جز طالبان در نیابند.

بایزید، تذکرة الاولیاء، ص ۱۹۶

تجلّی حق ناگاه آید، اما بر دل آگاه آید.

مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، ۴۱۷/۱

نه هرکه بدوید گور گرفت، اما گور آن گرفت که بدوید.

خواجه بوبکر شانیان، مرصاد العباد، ص ۳۱۸

و از دیگر سو زنهار داده‌اند که بندهٔ کوشنده در همان حال و هنگام که هر چه می‌تواند می‌کوشد و حق بندگی و کوشندگی را به درستی می‌گذارد، مبادا دل از کشش برگیرد و به کوشش بندد و کوشش خویش را با این‌که سخت بدان پای‌بند است، ارج و ارزی نهد و قدر و وزنی شناسد و بدان بر خدا منّت گذارد و خویش را بستانکار او شمارد و از یاد ببرد که نه خداوندگار را

به کوشش او نیازی هست و نه کوشش او زیبندهٔ بارگاه بی‌نیازی اوست، که کوشش بنده هرچه بسیار و دشوار باشد در بارگاه بی‌نیازی او جز شرمندگی و کوچک‌ساری پیامدی ندارد،[1] درست مانند سبوی آب شوری است که اعرابی مردی از گودالی که در زیستگاه او بود، پر کرد و با هزار ترس و لرز که مبادا بشکند، بریزد، به دست دزد افتد و با بسی دشواری و گرفتاری نزد خلیفه برد و آن‌جا هنگام بازگشت، چون دجله را با آن همه آب شیرین و زلال که هرگز به خواب هم ندیده بود خروشان و جوشان دید، دجله‌ای از عرق شرم بر سر و رویش دوید و تازه فهمید که خودش و هدیه‌اش چه کوچک‌سار است و بی‌ارز و ارج.

چون به کشتی در نشست و دجله دید — سجده می‌کرد از حیا و می‌خمید
کای عجب لطف آن شه وهّاب را — وین عجب‌تر کو ستد آن آب را
چون پذیرفت از من آن دریای جود — این چنین نقد دغل را زود زود
کل عالم را سبو دان ای پسر — کو بود از علم و خوبی تا به سر
قطره‌ای از دجلهٔ خوبی اوست — کان نمی‌گنجد ز پری زیر پوست

مثنوی، دفتر ۱، بیت‌های ۲۸۵۷ تا ۲۸۶۱

آری کوشش‌ها و بندگی‌های ما، هرچه انبوه و بسیار باشد و به هر مایه و میزانی برسد و با هر دشواری و دقتی همراه باشد و با هر خلوص و صفایی انجام گیرد، در بارگاه بی‌نیازی او چیزی نیست جز سبویی از آبی شور و تلخ و بویناک و درگودال‌مانده، در برابر دریایی بی‌کران از آبی شیرین و شفاف و زلال و گوارا؛ از بایزید بشنویم:

گفت: به سینهٔ ما آواز دادند که: ای بایزید! خزاین ما از طاعت مقبول و خدمت پسندیده پر است، اگر ما را خواهی چیزی آر که ما را نبود، گفتم: خداوندا، آن چه بود که تو را نبود؟ گفت: بیچارگی و عجز و نیاز و خواری و شکستگی.

تذکرة الاولیاء، ص ۱۸۳

از این جاست که پاکان و پارسایان، با این‌که در کوشش و روش هیچ کاهلی نمی‌کنند، چون

---

۱. از این‌جاست که عطار در داستان پیش گفتهٔ آنکه ناگاه پایش به گنجی فرو می‌رود، گرچه بر کوشیدن پای می‌افشارد و هشدار می‌دهد که:

جهد می‌کن روز و شب در کوی رنج — بو که ناگاهی ببینی روی گنج

بی‌درنگ زنهار می‌دهد که مبادا جهد را به چیزی بگیریم:

هان و هان گر گنج دین بینی تو مست — ظن مبر کز جهد تو آمد به دست
زانکه آن‌جا جهد را مقدار نیست — گنج را جز گنج کس برکار نیست
هرکهٔ را بنمود آن محض عطاست — و آنکه را ننمود از حکم قضاست

مصیبت‌نامه، ص ۷۲

می‌دانند که همواره باد بی‌نیازی و غیرت در کمین کوششان نشسته است، آن را به چیزی نمی‌گیرند و همواره زنهار می‌دهند که:

طاعت رها مکن، چو کردی بر بها مکن.

سخنان پیر هرات، ص ۱۴

تو مکن در یک نفس طاعت رها　　پس منه طاعت چو کردی بر بها

منطق الطیر، ص ۹۲

نکته‌ای که در سخن حضرت امیر(ع) نیز بر آن تکیه شده است؛ آن عزیز در خطبهٔ **همام** ــ که گزارش نغز و زیبایی است از بایستگی‌ها و شایستگی‌های پاکان پارسا ــ از یک سوی فرمود:

یک نشان پارسایان این است که در بندگی و دین‌ورزی، کوشا و پرتوان‌اند[1] ... کوشش‌گرانه روز را در سپاس و شکر (شکر زبانی، قلبی و عملی) به شام می‌آرند و شام را در یاد یار به بام (= بامداد) می‌پیوندند.[2]

و از دیگر سو فرمود:

به کردار اندک خویش، خرسند نیستند و کوشش بسیار خویش را بهایی نمی‌گذارند. به خویشتن خویش بدگمان‌اند و از کردار خویش هراسان ...[3] با این‌که پیوسته می‌کوشند و کارهای نیک می‌کنند، همواره در هراس و بیم‌اند»[4] (که مبادا کارهای نیکوشان را بر سرشان زنند یا به برق غیرت بسوزانند، یاد به باد بی‌نیازی دهند).

نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳، ص ۲۲۶

این گفتار را با سخنی بازخوانده (= منسوب) به **باباطاهر**، عارف سوته‌دل همدانی و گزارش آن به پایان می‌بریم:

من ظنّ انّه یصل بالاجتهاد فالاجتهاد حجابه و من ظنّ انّه یصل بغیر الاجتهاد فالتمنّی حجابه» یعنی من اجتهد فی طلب المراد و ظنّ انّه بالاجتهاد یصل الیه کان ظنّه حجاباً یمنعه عنه لانّ الموصل الیه عنایته به. و من لم یجتهد فی طلبه و ظنّ انّه یصل الیه بغیر الاجتهاد کان ظنّه هذا تمنّیا و المتمنّی محجوب عن مراده بالتمنّی فالواصل الیه هوالذی یجتهد و لایری اجتهاده سبب الوصل.

شرح احوال و آثار و دوبیتی‌های باباطاهر، ص ۵۳۵

آن کس که می‌پندارد با کوشش می‌تواند بدو رسد، همین کوشش حجاب او می‌شود و او را از رسیدن باز می‌دارد؛ زیرا آنچه بنده را به او می‌رساند کشش است نه کوشش و آنکه

---

۱. «و من علامة احدهم انک تری له قوةً فی دین».　۲. «یمسی و همه الشکر و یصبح و همه الذکر».
۳. «لا یرضون من اعمالهم القلیل و لا یستکثرون الکثیر، فهم لانفسهم متهمون و من اعمالهم مشفقون».
۴. «یعمل الاعمال الصالحة و هو علی وجل».

می‌پندارد بی‌کوشش می‌توان بدو رسید، به خیالی خام و آرزویی نافرجام دل خوش کرده و همین دلخوشی او را از رفتن و رسیدن باز می‌دارد؛ پس تنها کسی بدو می‌رسد که به هیچ روی در کوشش کوتاهی نکند و با این همه کوشش خویش را ارزی نگذارد و به چیزی نشمارد.



اینک دفتر غزل فارسی را می‌گشاییم و نمونه‌هایی از بازتاب اندیشهٔ کشش و کوشش را در سروده‌های آنان می‌خوانیم:

فریدالدین عطار

ز کار تو چه آید یا چه خیزد — که این‌جا بی‌نیازی سد اوی است
تو کار خویش می‌کن لیک می‌دان — که کار او برون از رنگ و بوی است
به خود هرگز کجا داند رسیدن — اگر عطار را عزم علوی است

دیوان، ص ۹۶

پس روش برخاست پیدا شد کشش — رهروان را لاجرم پندار شد

همان، ص ۱۹۵

اگر نبود کمند طرّهٔ او — که یارد سوی خود هرگز کشیدن

همان، ص ۹۳۵۴

مولانا جلال الدین

ما را ز شهر روح چنین جذبه‌ها کشید — در صد هزار منزل تا عالم فنا
باز از جهان روح رسولان همی‌رسند — پنهان و آشکارا بازآ به اقربا

کلیات شمس، ۱۲۴/۱

ور زانکه نازنینی بی سیم و زر نبینی — چون که عنایت آمد اقبال رایگان است

همان، ۲۵۴/۱

امید تو هر دمی بگوید — دستت گیرم به فضل خود زود
اما تو مگو که جهد و کوشش — سودم نکند که بودنی بود
معزول مکن تو قدرتم را — من بسته نیم چو تار در پود
هر لحظه بکاهمت چو خواهم — وز فضل توانمت بیفزود

همان، ۱۰۳/۲

مرا به جز نظر تو نبود و نیست هنر　　عنایتت چو نباشد هنر چه سود کند

همان، ۲۲۵/۲

به دو صد پر نتوان بی‌مددت پریدن　　تو مرا زیر چنین دام گرفتار مگیر

همان، ۶/۳

آن‌جا که عنایت‌ها بخشید ولایت‌ها　　آن‌جا چه زند کوشش آن‌جا چه بود دانش

همان، ۹۱/۳

قل تعالوا آیتی است از جذب حق　　ما به جذبهٔ حق تعالی میرویم

همان، ۳۰/۴

هرکه را جست او به رحمت وارهید از جست و جو
هرکه را گفت آن مایی وارهید از ما و من

همان، ۲۰۴/۴

که یک جذب حق به ز صد کوشش است
نشان‌ها چه باشد بر بی‌نشان

همان، ۲۸۲/۴

یک قدم راه است اگر توفیق باشد دستگیر
پس حدیث راه دور و رفتن اعوام کو
لیک سایهٔ آن صنم باید که بر تو اوفتد
آن صنم کش مثل اندر جملهٔ اصنام کو

همان، ۵۹/۵

لیلی زیبا را نگر خوش طالب مجنون شده
وان کهربای روح بین در جذب هرکاه آمده
ازلذت بوهای او وز حسن و از خوهای او
وز قل تعالوهای او جان‌ها به درگاه آمده

همان، ۱۰۳/۵

من خود چه کسم که وصل جویم　　از لطف، توام همی کشانی

همان، ۷۴/۶

چون ضعیفی رو به فضل حق گریز　　زانکه بی‌مفضل به مفضل کی رسی
بی‌عنایت‌های آن دریای لطف　　از چنین موجی به ساحل کی رسی
بی براق عشق و سعی جبرئیل　　چون محمد در منازل کی رسی

همان، ۱۶۹/۶

بی‌پرو بال فضل من بر نپرد ز تن دلی — بی رسن عنایتم بر نشود کس از چهی
عقل ز خط من بود گشته ادیب انجمن — عشق ز جام من بود عشرتیی مرفهی

همان، ۱۲۷/۷

فرع عنایت تو بود کوشش مرید — فرع دعای توست حنین و دعای او

همان، ۱۴۱/۷

فخرالدین عراقی

جذبهٔ حسن دلکشش می‌کشدم به سوی خود
از پی کشتن دگر همچون ذباب می‌روم

دیوان، ص ۲۴۲

با آنکه به ما نمی‌شود راست — این کار ولیک هم بکوشیم
باشد که زجام وصل جانان — یک جرعه به کام دل بنوشیم

همان، ص ۲۴۷

هرچند بدو رسید نتوان — لیکن چه کنیم هم بکوشیم

همان، ص ۲۴۸

سعدی شیرازی

به رنج بردن بیهوده گنج نتوان برد — که بخت راست فضیلت نه زور بازو را

کلیات، غزلیات، ص ۱۷

ز سعی بنده چه خیزد تو ره به خویشتنم ده
که چشم سعی ضعیف است بی‌چراغ هدایت

همان، ص ۱۱۵

تو تا نیایی به فضل رفتن ما باطل است — ور به مثل پای سعی در طلبت سر شود

همان، ص ۲۰۲

هر که به گل در بماند تا بنگیرند دست — هر چه کند جهد بیش پای فروتر شود

همان، ص ۲۰۳

گر او نظر نکند سعدیا به چشم نواخت — به دست سعی تو باد است تا نپیمایی

همان، ص ۴۱۰

به دست جهد نشاید گرفت دامن کام — اگر نخواهدت ای نفس خیره می‌پویی

همان، ص ۴۱۷

به اختیار تو سعدی چه التماس برآید — گر او مراد نبخشد تو کیستی که بجویی

همان، ص ۴۱۸

چو زمام بخت و دولت نه به دست جهد باشد
چه کنند اگر زبونی نکنند و زیردستی

همان، ص ۴۲۷

بنده اگر به سر رود در طلبت کجا رسد   گر نرسد عنایتی در حق بنده آن سری

همان، ص ۴۴۸

چندان که جهد بود دویدیم در طلب   کوشش چه سود چون نکند بخت یاوری

همان، ص ۴۵۰

تا میل نباشد به وصال از طرف دوست   سودی نکند حرص و تمنّا که تو داری

همان، ص ۴۶۷

آن‌جا که تویی رفتن ما سود ندارد   الاّ به کرم پیش نهد لطف تو گامی

همان، ص ۴۹۲

گویند بکوش تا بیابی   می‌کوشم و بخت یاورم نیست
قسمی که مرا نیافریدند   گر جهد کنم میسرم نیست

همان،ص ۵۳۲

سیف فرغانی

تو به خود رفتی از آن کار به جایی نرسید   هرکه از خود نرود هیچ به جایی نرسد
سعی بی‌عشق تو را فایده ندهد که کسی   به مقامات عنایت به عنایی نرسد

دیوان، ص ۲۶۰

جهد کردم بسی ولی چه کنم   بخت و کوشش ز یکدگر دور است

همان، ص ۲۷۸

تو به دست کرم کنم نزدیک   که به پای من این سفر دور است

همان، ص ۲۷۹

کس بی‌عنایت تو به تو در نمی‌رسد   بی لشکر تو بر تو نیابد ظفر کسی

همان، ص ۳۲۳

کردیم بسی کوشش تا دوست به دست آید
چون بخت مدد نکند چه سود ز کوشیدن

همان، ص ۳۵۷

تا تو نخواهی، کسی وصل تو نارد به دست
ور چه در آن جستجوش پای طلب پر شود

همان، ص ۳۹۰

به کوشش وصل تو دریافت نتوان ولیکن من بکوشم تا توان هست
همان، ص ۴۱۹

به جهد بنده به وصلت رسد اگر بتوان به بیل خاک زمین را بر آسمان انداخت
همان، ص ۴۶۴

بی‌رهبر عنایت تو بنده جای خود گرچه بسی دوید ز کوی تو دور یافت
همان، ص ۴۹۸

من با چنین عنایت در تو رسم به شرطی کز بنده سعی باشد وز همت تو یاری
همان، ص ۵۱۳

این کار دولت است کنون تا که را رسد قرب جناب تو حد و مقدار ما نبود
همان، ص ۵۳۱

این ترک سعی من نه ز نومیدی است لیک
معلوم شد مرا که به رفتن نمی‌رسم
همان، ص ۵۳۴

سیف به جستن بر او ظفر نتوان یافت لیک به جستن بکن هر آنچه توانی
همان، ص ۶۶۰

همام تبریزی

چوگان و دست و پنجهٔ مردان بهانه‌ای است
این گوی را به بخت ز میدان همی برند
دیوان، ص ۹۳

مگر بر جان مشتاقان ببخشاید دلت ور نی
نه مردی سود می‌دارد نه تدبیر خردمندان
همان، ص ۱۳۳

امیر خسرو دهلوی

دلم ز کوشش خون گشت و کام دل نرسید
چه سود دارد کوشش چو بخت یارم نیست
دیوان، ص ۱۱۱

اوحدی مراغه‌ای

سودی ندارد از کس یاری نمودن دل آن ار عنایت او غمخوار دل نباشد
دیوان، ص ۱۸۲

خواجوی کرمانی

بی‌جاذبه‌ای قطع منازل که تواند　　　بی راهبری، راه بیابان که رساند

دیوان، ص ۶۹۷

جلال عضد یزدی

گویند سعی کن که شود کام حاصلت　　　من سعی می‌نمایم و حاصل نمی‌شود

دیوان، ص ۷۸

می‌دهم جان ز پی لعل زمرّد پوشش　　　گرچه حاصل نشود کام به سعی و کوشش

همان، ص ۱۱۹

به سعی کام کسی چون نمی‌شود حاصل　　　پس آن به است که کام خود از خدا جویم

همان، ص ۱۴۱

نشد کام حاصل به سعی ای جلال　　　دریغ این همه سعی بسیار من

همان، ص ۱۶۱

ابن یمین

ما همی کوشیم و جمعی هم ولیکن مرغ وصل

تا که را بخشد سعادت کاین نه از کوشیدن است

دیوان، ص ۲۰۴

عماد فقیه

کوشش ما ندهد فایده بی بخشش او　　　گر مسبب نکند چاره چه سود از اسباب

دیوان، ص ۲۱

از سعی تو ای دل چه گشاید که در این راه

بی رهبر توفیق همانا نتوان رفت

بی یاری دولت نتوان شد به ره عشق

کاین بادیه راهی است که تنها نتوان رفت

دل گفت که تا دوست نخواهد مرو آن جا

یعنی که به یاری خود آنجا نتوان رفت

او خود مگر آن غمزده دل باز فرستد

ور او نفرستد به تقاضا نتوان رفت

همان، ص ۶۲

در خلوت غربت چو عماد ار طلبی یار　　　تا دوست نخواهد به عنایت نتوان رفت

همان، ص ۷۹

وصلش به جستجو نتوان یافتن ولی آن به که عمر در سر این جستجو رود

همان، ص ۹۷

اگر کند نظر رحمتی عنایت حق به یک کرشمه برآرد مراد خاطر ما
مگر تدارک تقصیر ما کند کرمت وگرنه هیچ نیاید ز سعی قاصر ما

همان، ص ۱۰

مرا وصال تو عمر است و آن به کوشش من نیست
که این عطیه تعلّق به لطف و رای تو دارد

همان، ص ۱۱۹

به مقصد رسد گر تو باشی دلیلش در این ره به پای طلب هر که پوید

همان، ص ۱۳۰

گر دست عنایت نگشاید در رحمت دلبستگی شاه و گدا سود ندارد

همان، ص ۱۵۵

با آنکه تمنّای تو سودای محال است عیب است عماد ار نکند کوشش مقدور

همان، ص ۱۷۰

جایی که نبود فضل و عنایت کاری نیاید از زهد و تقوا

همان، ص ۲۶۹

ناصر بخارایی

جان دهم هر صبحدم تا خوش‌تر آید بهر تو
برنمی آید به جهد این کار،کار دولت است

دیوان، ص ۱۸۱

کی بر آید جان به زور و پنجه و بازوی عشق
آهوان را طاقت سرپنجهٔ شیران کجاست

همان، ص ۱۹۳

دعوی یاری او کردم و سودی نبود یاری ما باطل است یار اگر یار نیست

همان، ص ۲۰۹

ناصرا در راه معنی بیش از این بیشی مجوی
سعی ما باطل بود چون بخت مادرزاد نیست

همان، ص ۲۰۹

سایه‌ات بر سر هر بنده که افتاد افتاد دولت و بخت به بازوی توانایی نیست

همان، ص ۲۱۴

به روی زرد و آب دیده وصالش را طلب کردم
بگفت این کار تشریف است سیم و زر نمی‌گنجد

همان، ص ۲۳۰

من این طریقه که دارم به منزلت نرسم   مگر هدیهٔ وقت از هدایتی باشد

همان، ص ۲۵۳

جنون اندر سر مجنون نخواهد جنبشی کردن
مگر لیلی ز زلف خویش زنجیری بجنباند

همان، ص ۲۶۳

با عمل سابقهٔ روز ازل در کار است   من به او یارم اگر او نبود یار چه سود
عاشقی راست نیاید به تکلف ناصر   چون سعادت نبود کوشش بسیار چه سود

همان، ص ۲۸۴

چون دامن مراد نه در چنگ سعی ماست
سر رشته بهتر آنکه به دست قضا دهند

همان، ص ۲۷۳

از جد و جهد خلق میسر نشد مراد   دارم امید آنکه به لطف خدا شود

همان، ص ۲۸۴

من هرچه جد و سعی بود می‌کنم ولی   تغییر در نصیب مقدّر نمی‌شود

همان، ص ۲۸۷

سلمان ساوجی

کی شبروان کویت آرند ره به کویت   عکسی ز شمع رویت تا راهبر نباشد

دیوان، ص ۱۶۲

جنید شیرازی

اگرنه راه نماید به خویش ما را دوست   کسی به منزل او راهبر نخواهد شد
به التفات تو کاری مگر ز پیش رود   وگرنه راست به وجهی دگر نخواهد شد

دیوان، ص ۱۹

حافظ شیرازی

شب ظلمت و بیابان به کجا توان رسیدن   مگر آنکه شمع رویت به رهم چراغ دارد

دیوان، ص ۱۳۳

آنچه سعی است من اندر طلبت بنمایم   این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد

همان، ص ۱۵۲

زاهد و عجب و نماز و من مستی و نیاز　تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد
زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است　عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

همان، ص ۱۷۴

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید　هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند

همان، ص ۱۹۶

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است
آن به که کار خود به عنایت رها کنند

همان، ص ۲۱۱

قومی به جد و جهد نهادند وصل دوست
قوم دگر حواله به تقدیر می‌کنند

همان، ص ۲۱۵

ز من چو باد صبا بوی خود دریغ مدار　چرا که بی سر زلف توام به سر نرود

همان، ص ۲۳۸

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود
خیال باشد کاین کار بی حواله برآید

همان، ص ۲۴۶

عدل سلطان گر نپرسد حال مظلومان عشق
گوشه‌گیران را ز آسایش طمع باید برید

همان، ص ۲۵۵

مراد ما همه موقوف یک کرشمهٔ توست
ز دوستان قدیم این قدر دریغ مدار

همان، ص ۲۴۸

سکندر را نمی‌بخشند آبی　به زور و زر میسّر نیست این کار

همان، ص ۲۶۳

هرچند بدو رسید نتوان　لیکن چه کنیم هم بکوشیم

همان، ص ۲۴۸

مرغ باغ ملکوت

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک
چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
خنک آن روز که پرواز کنم تا ور یار
به هوای سر کویش پروبالی بزنم

دیوان همام تبریزی، ص۱۲۵[۱]

یکی دیگر از باورهای بنیادین عرفانی که در شعر و غزل فارسی بازتابیده است و دستمایهٔ مضمون پردازی صوفی ــ شاعران شده است، این است که جان آدمی هرچند اینک در این دنیای مادی و هماغوش با تن خاکی می‌زید و از این همزیستی و همراهی نیزگریز وگزیری ندارد، و از این روی به ظاهر پدیده‌ای دنیایی و این‌جایی می‌نماید، لیک در ذات و نهاد، فراسویی و آن جایی است؛ نهادی ملکوتی و سرشتی آسمانی دارد و روز و روزگاری (همان روزکه روزی بود روزی نبود) نیز در آن ناکجاآبادکیا و بیایی داشته است و از بد حادثه ناگزیر از فراسوی افلاک به فروسوی خاک و از بام عرش به کنام فرش پناه آورده است و با بند تن در زندان زمین زنجیر شده است تا زاد و توشه و ساز و برگی فراهم آورد، بند تن را فرو نهد و دوباره به جایگاه آغازین خویش بازگردد.

---

۱. این دو بیت که از یک غزل همام تبریزی است، با آغازهٔ «ساقیا بر سر جان بارگران است تنم»، بیشتر به نام مولانا زبانزد است؛ در غزلی باز خوانده به او با آغازهٔ «روزها فکر من این است و همه شب سخنم». با این دوگانگی که در غزل بازخوانده به مولانا به جای «خنک آن روز ...»، «ای خوش آن روز که پروازکنم تا بردوست» آمده. دربارهٔ انتساب این غزل به مولانا ←گزیدهٔ *غزلیات* شمس، ص۵۷۸.

از این باور، عارفان و صوفیان گاه با زبان اصطلاح و گاه با زبان رمز و تمثیل سخن گفته‌اند؛ با زبان اصطلاح فرود آمدن جان را از جهان برین **«قوس نزول»** و بازگرد آن را بدان جا **«قوس صعود»** نامیده‌اند و با زبان رمز و تمثیل ــ که در شعر و غزل نیز بیشتر همین زبان بازتافته است ــ از تمثیل‌ها و نمادهای چندی بهره گرفته‌اند که از همه شناخته‌تر، پرنده پنداری جان است. در این تمثیل پرنده یا پرندگانی ویژه را رمز و نماد جان، باغ خلد یا شاخسار سدره یا... را رمز و نماد جهان برین ملکوت ــ جایگاه آغازین جان ــ و دام و قفس را رمز و نماد تن و دنیا دانسته‌اند و بر پایهٔ این نماد و نمون‌ها جان را مرغی انگاشته‌اند که از باغ ملکوت، شکار و در دام تن گرفتار شده و خواستار رهایی از دام دنیا و پرواز به جهان جان است.

پرنده پنداری جان، پیشینه‌ای بس دیرینه دارد و سر از آیین‌های باستانی و اسطوره‌ای درمی‌آورد. در فرهنگ‌های دیرین، مرغان جاندارانی نمادین و آیینی می‌نموده‌اند و انسان باستان ــ که از یک سو مرغان را می‌دیده که در فراخای آسمان بال می‌گشایند و تا دوردستان، سبکبال و سبکبار پرواز می‌کنند و از دیگر سو خود را با همهٔ آرزوی پرواز و رهایی، تخته بند تن و ناتوان از پرواز و پرگشایی می‌دیده ــ مرغان را جاندارانی سپند و مینویی و آسمانی و دیگر سویی می‌پنداشته است و از این رو آن‌ها را گرامی و ارجمند می‌داشته و با چشم تقدس می‌نگریسته است و از این‌جاست که در نمادهای اسطوره‌ای، پرندگان جایگاهی ویژه و والا دارند و پاره‌ای از آن‌ها با خدایان و نیروهای برتر در پیوند دانسته شده‌اند؛[1] برای نمونه:

> در ایران باستان، پرندگان در شمار جانداران نیک و مزدا آفریده بوده‌اند که پیوسته با آفریدگان دیو می‌ستیزیده‌اند و جهان را از آلایش آن‌ها می‌زدوده‌اند. پرندگان بویژه پرندگانی تیزپر چون شاهین و باشه و قرقی، در نزد مِهریان، ارزش نمادین و آیینی داشته‌اند و در شمار پرندگان خورشیدی گرامی داشته می‌شده‌اند...
>
> مهریان کهن بر این بوده‌اند که جان چون از جایگاه برین و مینوی خویش «گروثمان» پستی می‌گیرد و به سوی گیتی یا جهان خاک فرو می‌آید، از هفت آسمان می‌گذرد؛ در هر کدام از آسمان‌ها که جایگاه یکی از «هفتان» (هفت اختر) پنداشته می‌شده است، یکبار می‌آلاید تا سرانجام بتواند آمادگی زیستن در جهان خاک و تنگنای تن را بیابد، در این هنگام جان آلودهٔ تن جوی از دروازهٔ ماه که آن را دروازهٔ مردمان می‌نامیده‌اند، می‌گذرد و از مینو به گیتی می‌افتد؛ این «فروافتادگی» را مهریان گاه «کاتاباز» نامیده‌اند که با آنچه صوفیان نو «قوس نزول» خوانده‌اند، برابر می‌افتد. آرمان مهرپرست آن بوده است که جانِ هفت بار آلودهٔ در بند تن افتاده را آگاهانه و به رنج هفت بار بپالاید، از هفت آزمون بزرگ

---

۱. دربارهٔ نماد اسطوره‌ای پرندگان در فرهنگ‌های باستان ← *از گونه‌ای دیگر*، ص ۷۲.

و دشوار، پیروزمند و سرافراز بگذرد تا بتواند به جایگاه نخستین خویش به گروثمان بازگردد. این گذار فرازجویانه «آناباز» خوانده می‌شده است؛ آناباز همان است که صوفیان نو «قوس صعودی» نامیده‌اند. جان پالودهٔ از بند رسته، در پیکر نمادین مرغی تیزپر از دامگاه می‌رسته است، از دروازهٔ خورشید که آن را «دروازهٔ خدایان» نیز می‌نامیده‌اند، می‌گذشته است تا دیگر بار به گروثمان به «خانهٔ سرود» که کاشانهٔ روان‌های پاک و تابناک است، باز رود.

از گونه‌ای دیگر، ص ۱۰۶-۱۰۷

افزون بر آیین‌ها و اسطوره‌های دیرین، در سخنان حکیمان پیشین نیز نشانه‌هایی از پرنده پنداری و پرواز جان دیده می‌شود، پارمنیدس که گویا دیرین‌ترین حکیمی است که شعر را در خدمت فلسفه نهاده وایده‌های فلسفی خویش را با زبانی خیالین و رمز آمیز به نظم کشیده است، در دیباچهٔ کتاب خویش در *راه حقیقت* که معراج نامهٔ روحانی اوست، از سفر خویش از خانهٔ شب به جهان روشنایی، سوار بر اسب بالدار و به راهنمایی دختران خورشید سخن گفته است.[۱]

افلاطون، حکیم اشراقی شیوهٔ نامدار یونان نیز در رسالهٔ «فایدروس» جان را به ارابه‌ای با دو اسب بالدار مانند کرده است. از این دو اسب یکی جاودان است و دیگری مرگ‌پذیر؛ اسب مرگ‌پذیر هرچند بال‌هایش می‌شکند و به زمین می‌افتد، اما اسب جاودان پیوسته اوج می‌گیرد و جان را با خود به بالا می‌برد.[۲]

در فرهنگ عربی و اسلامی نیز پیوند جان با پرنده جایگاهی ویژه دارد و بنا به گفتهٔ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی نویسندهٔ *مروج الذهب* گروهی از عربان جاهلی:

> روح را پرنده‌ای فرض می‌کرده‌اند که در جسم انسان منبسط می‌شود و چون مرد کشته شود پیوسته به گرد او می‌گردد و به صورت مرغی نگران و مستوحش مصور می‌شود و بر قبر وی زاری می‌کند، این مرغ را «هام و هامه» می‌نامیده‌اند ...

فروزانفر، بدیع الزمان، **شرح مثنوی شریف**، ج ۲، ص ۶۲۷

هرچند اسلام، این پندار جاهلی را باطل و بی‌پایه شمرده است و پیامبر اکرم فرموده است: «**لاهام = هام وجود ندارد**»،[۳] اما در متون اسلامی نیز کم و بیش تعبیرها و تصویرهایی هست که با پرنده‌پنداری جان، همسازی دارد؛ برای نمونه حدیث‌هایی داریم گویای این‌که: جان‌های آدمیان پرندگانی آسمانی‌اند؛[۴] ارواح مؤمنان در بهشت به صورت مرغان سبزفام در می‌آیند؛ روح

۱. دربارهٔ او و نکتهٔ یادشده ← *نخستین فیلسوفان یونان*، ص ۲۷۵؛ نیز، *داستان مرغان*، مقدمه، ص ۶.

۲. مجموعهٔ *آثار افلاطون*، ۱۹۰/۲؛ نیز پورجوادی، همان‌جا، ص ۶.

۳. همان‌جا.

۴. «الارواح طیور سماویة فی اقفاص اشباح البشریة اذا التفتت بالعلم صارت ملائکة و اذا التفتت بالجهل ←

ابراهیم فرزند حضرت رسول اکرم «ص» گنجشکی از گنجشکان بهشت شده است؛ جان‌های کافران نیز مرغان آتشین سیه‌فام می‌شوند؛[1] جعفر طیار فرزند ابوطالب، در فضای گستردهٔ بهشت بال در بال فرشتگان پرواز می‌کند.[2]

پیش از همهٔ این‌ها در قرآن مجید فرشتگان که در ذات و نهاد با جان‌های آدمیان پیوندی نزدیک دارند، بالدار شمرده شده‌اند:

الحمدلله فاطر السموات و الارض، جاعل الملائکه رسلاً اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع = سپاس خدای راکه آسمان‌ها و زمین را پدید آورده و فرشتگان دو بال و سه بال و چهار بال را پیام‌رسان ساخته است.

سورهٔ فاطر، آیهٔ ۱

و پیوندی که میان جان آدمیان و فریشتگان هست، از این دیدگاه که «هردو از آسمان و یا عالم غیب به زمین می‌آیند و باز به جایگاه اصلی خود باز می‌روند، فریشتگان برای رساندن امر و جان به وقت خواب و پس از مرگ»[3] بسنده بوده تا کسانی جان آدمی را همچون فرشتگان دارای بال و پر بپندارند.

از حکیمان و نویسندگان مسلمان، تا آن‌جا که می‌دانیم گویا نخستین کس که آشکارا جان را پرنده انگاشته و از به دام افتادن او در قفس تن سخن گفته است، حکیم پرآوازهٔ ایرانی، بوعلی سینا است،[4] هم در قصیده‌ای نفیس، ــ **قصیدهٔ نفسیه** ــ[5] و هم در رساله‌ای پرخیر، ـ **رسالةالطیر** ـ

⟵

صارت حشرات الارض» (= جان‌ها، پرندگانی آسمانی‌اند در قفس‌های تن آدمی، اگر به دانش روی آرند، فریشته می‌شوند و اگر به نادانی گرایند، حشره می‌گردند) *مطالع الشمس*، ج ۲، ص ۲۴۷. به نقل از: حسن‌زاده آملی، *هزار و یک نکته*، ج ۱، ص ۱۵۸.

۱. همان‌جا، ص ۵۹۳، به نقل از «البدء و التاریخ»، ج ۲، ص ۱۰۴، به بعد.

۲. *مجمع البحرین*، ج ۳، ص ۳۹۵.

۳. *شرح مثنوی شریف*، ص ۵۹۳.

۴. البته همان‌گونه که استاد فروزانفر در شرح مثنوی شریف (ج ۲، ص ۵۹۴ و ۶۲۸) اشارت کرده‌اند، پرنده پنداری جان پیش از بوعلی در *رسائل اخوان الصفا* زمینه داشته است؛ به این‌گونه که نویسندگان این رسائل، داستان کبوتر طوقدار (الحمامة المطوقة) *کلیله و دمنه* راکه در اصل «برای تبیین فواید همکاری اجتماعی و نشان دادن قدرت جامعه در برابر زورگویان است و با گرفتاری و آزادی جان انسان به ظاهر ارتباط ندارد، رمزی از گرفتاری جان علوی در دام تن و راه آزادی آن» شمرده‌اند. و دور نیست که بوعلی که در آغاز زندگی با این رسائل آشنا بوده است با اثرپذیری از همین سخن آنان، جان راکبوتر و پرنده پنداشته باشد. اینک فشردهٔ سخن اخوان‌الصفا: باید دانست که آدمی به تنهایی نمی‌تواند از گرفتاری‌های این دنیا رها گردد، بلکه برای رهایی از گرفتاری‌های دردآمیز دنیا و رسیدن به دنیای برین ملکوت و همنشینی با فریشتگان، از یاری و همکاری دوستان دانا و مهربانی که به حقایق آشنایند و راه رستگاری را می‌دانند، گریز و گزیری ندارد. در این باره باید از داستان

⟵

شیخ الرئیس در قصیدهٔ نفیس نفسیه که چکامه‌ای است در ۲۰ یا ۲۱ بیت (به اختلاف روایات) آشکارا جان را کبوتری پنداشته که به ناخواست از جهانی فرازین به دامی فرودین درافتاده است و هرچند در آغاز، این نشیمن‌نو را ناخوش می‌داشته، کم‌کم بدان چنان خو گرفته که نشیمن پیشین و یار و دیار دیرین را از یاد برده است؛ اما هرگاه آن روز و روزگار و آن یار و دیار را به یاد آورد، زار زار می‌گرید و از این‌که نمی‌تواند از دام برهد و به یار و دیار برسد، ناله‌ها سر می‌دهد تا آن‌گاه که رهایی از دام و پرواز به نشیمن پیشین نزدیک گردد، پرده از پیش چشمانش برداشته شود و آنچه را چشم نمی‌بیند، ببیند، آن‌گاه بر بلندای وصال سرود شادی سردهد:

هبطت الیک من المحل الارفع / و رقاء ذات تعزّز و تمنّع
محجوبة عن کلّ مقلة عارف / و هی الّتی سفرت و لم تتبرقع
وصلت علی کره الیک و ربّما / کرهت فراقک و هی ذات تفجّع
انفت و ما انست فلمّا واصلت / الفت مجاورة الخراب البلقع
و اظنّها نسیت عهوداً بالحمی / و منازلاً بفراقها لم تقنع
حتّی اذا اتّصلت بهاء هبوطها / عن میم مرکزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقیل فاصبحت / بین المعالم و الطلول الخضّع
تبکی و قد ذکرت عهوداً بالحمی / بمدامع تهمی و لم تتقطّع
و تظل ساجعه علی الدمن التی / درست بتکرار الریاح الاربع
اذ عاقها الشرک الکثیف فصدّها / نقص عن الاوج الفسیح المربع
حتی اذا قرب المسیر الی الحمی / و دنا الرحیل الی الفضاء الاوسع
سجعت و قد کشف الغطاء فابصرت / ما لیس یدرک بالعیون الهجّع
و غدت تغرّد فوق ذورة شاهق / و العلم یرفع کل من لم یرفع
فلایّ شئی اهبطت من شامخ / عال الی قعر الحضیض الا وضع
ان کان اهبطها الا له لحکمة / طویت علی الفطن اللبیب الاوزعی
فهبوطها ان کان ضربة لازب / لتکون سامعة بما لم تسمع

→

کبوتر طوقداری که در کلیله و دمنه آمده است، عبرت گرفت که چگونه خویش را از دام صیادان رهایی بخشید و باید دانست که هرگاه حکیمان، مثالی از امور دنیا می‌آورند، خواستشان از آن مثال‌ها امور آخرت است و با این مثال‌ها می‌خواهند امور آخرت را به ذهن و فکر مردم، نزدیک سازند. (*رسائل اخوان الصفا*، ۱۰۰/۱).

۵. این چکامه چون از سرگذشت نفس و روح سخن می‌گوید، قصیدهٔ «نفسیة» و «الروحیة المبارکة» نامیده شده و چون در آغاز آن روح، کبوتر (=ورقاء) پنداشته شده، «ورقائیه» نیز خوانده شده است و چون آخرین حرف قافیهٔ آن «عین» است به «عینیه» نیز نامبردار است.

و تـــعود عـــالمة بكـــلّ خـــفيّة　　فـــی العـــالمين فـــخرقها لم يـــرقع
و هـــی التـــی قـــطع الزمـان طـريقها　　حـــتّی لقـــد غـــربت بـــغير المـطلع
فكـــانّما بـــرق تألّـــق بـــالحمی　　ثـــمّ انـــطوی فكـــانّه لم يـــلمع
انـعم بـــردّ جـواب مـا أنـا فـاحص　　عـــنه فـنارالعـلم ذات تشـعشع[1]

اسرارالحکم، ص ۲۸۰

کبوتری بشکوه و دیر آشنا از فراترین آشیان به سوی تو فرود آمد؛
کبوتری که هرچند روی گشاده است و پرده‌ای بر چهره ندارد، از دید و دیدهٔ هر عارف شناسنده‌ای پوشیده است؛
کبوتری که نخست به ناخواست با تو پیوند یافت، و اینک جدایی تو را نمی‌پسندد و از دوری تو ناخرسند و بیمناک است؛
همو که در آغاز بیزاری می‌جست و بیگانگی می‌کرد، اما چون به تو پیوست به همسایگی این خراب آباد خو گرفت و خشنود شد؛
گویی پیمان‌های پیشین و پیوندهای دیرین را از یاد برد و یار و دیاری را که از دوری‌شان بیزار بود، به فراموشی سپرد؛
و چنین ماند تا آن‌گاه که به خود آمد و خویش را در دام دوری و دور از آشیان آشنایی یافت و دید که پایبندی سخت و سنگین بر پر و پایش بسته‌اند و از پرواز بازش داشته‌اند؛
این‌جا بود که در لا به لای ویرانه‌های این خراب آباد، پیمان‌های پیشین و یار و دیار دیرین را به یاد آورد و به یاد آن روز و روزگار، پیاپی سیل اشک از دیدگان فرو بارید؛
و بر کاشانهٔ نیمه ویران و سست و لرزان (= تن خاکی) خویش که وزش تنداتند و پیاپی چهار باد به سراشیب نابودی‌اش افکنده بود، مویه‌ها کرد و ناله‌ها سرداد؛
چراکه دام سنگین از یکسو، و نزاری و ناتوانی از دیگرسو، او را از بال گشودن و بازگشتن بدان آشیان برین و بشکوه و آن خانمان خرّم و دلگشا بازداشته بود؛
تا آن‌گاه که گاه بازگشت به دیار یار نزدیک گشت و هنگام بال گشودن و پرواز کردن به سوی آن بلندای فراز و فراخ فرا رسید؛
پرده‌ها به یک سو شد و او از دیدن آنچه با چشمان خواب‌زده و غبارگرفته نمی‌توان دید، آواز شادی برآورد؛

---

۱. این چکامه پس از بوعلی سخت مورد توجه بوده و شرح‌ها، نظیره‌ها و استقبال‌های فراوانی را از پی آورده است، بویژه این‌که چون او در میانهٔ چکامه، حکمت هبوط روح را به پرسش نهاده و در پایانهٔ آن از دانشوران خواستار پاسخ شده است، بسی از نظیره‌ها و استقبال‌ها در پی پاسخ‌گویی به پرسش اوست. دربارهٔ این شرح‌ها و استقبال‌ها از جمله ← *ادبیات و تعهد در اسلام*، ص ۳۰۹...

و این زمینه فراهم شد تا او برفراز بلندایی بشکوه و برین شادمانه ترانه‌ها بخواند و سرودها سردهد. آری دانش و بینش هر فرو افتاده‌ای را فرا می‌برد؛

پس برای چه آن کبوتر برین آشیان از آن بلندای بشکوه و فرازین بدین تنگنای تاریک و فرودین فرو افتاد؟

بی‌گمان خداوند از روی حکمت و رازی او را فرو فرستاده است، رازی که بر زیرکان خرده‌دان نیز پوشیده است؛

اگر فروآمدنش از این روی بوده که آنچه را ندیده و نشنیده، ببیند و بشنود و رازهای ناشناخته را بشناسد و آن‌گاه، آگاه از هر راز پنهانی به جایگاه خود باز گردد، که چنین نشده، پارگی‌هایش رفو نشده و خواسته‌هایش برآورده نشده؛

او همان است که روزگار راهش زد و گمراهش کرد، و چنین شد که در جایی جز آن‌جا که از آن برآمده بود، فرو رفت؛

گویی آذرخشی بود که در قرقگاه برقی زد و ناپدید شد، چنان‌که گویی هرگز ندرخشیده بود؛

کرم کن و پرسشی را که در پی پاسخ آنم، پاسخ گو، چرا که آتش دانش همواره پرتوافکن است.

«رسالة الطیر» بوعلی که از سوی شیخ شهید اشراق به فارسی دلکشی ترجمه شده است، نیز داستانی است رمزی و سمبلیک از گرفتاری روح در دام تن و تلاش و تکاپوی او برای رهایی و بازگشت به نشیمن اصلی. او در این داستان که به شیوهٔ اول شخص پرداخته شده است از این سخن می‌گوید که روزی صیادان به صحرا می‌آیند، دام می‌گسترند و دانه می‌پاشند و او همراه با مرغان دیگری که در پرواز بوده‌اند به دام آن‌ها درمی‌افتند، نخست برای رهایی خویش کوشش‌ها می‌کنند، اما کم‌کم به دام و دانه خو می‌گیرند و یار و دیار پیشین خویش را از یاد می‌برند و تنگی قفس را می‌پذیرند تا آنکه روزی برخی از یاران را می‌بیند که سر و پر از دام بیرون کرده‌اند و آهنگ پریدن دارند، با دیدن آن‌ها روزگار آزادی پیشین و یار و دیار دیرین خود را به یاد می‌آورد، زار زار می‌گرید، از آن مرغان یاری می‌جوید و همراه آنان و به یاری آنان راه درازی را می‌نوردد، خطرگاه‌ها را پشت سر می‌گذارد و سرانجام با شادی و سرور به حضور پادشاه مرغان بار می‌یابد.[1]

پرنده پنداری جان، پس از بوعلی در میان حکیمان و عارفان، رواج و روایی بسیار یافت و در

۱. دربارهٔ این داستان و رمزگشایی آن ← *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، فصل ۱۶؛ نیز ← هانری کربن، *آفاق تفکر معنوی در اسلام*، داریوش شایگان، ترجمهٔ باقرپرهام، ص ۲۷۶؛ این داستان نیز همچون قصیدهٔ نفسیه، ترجمه‌ها، تفسیرها و نظریه‌هایی را از پی داشته است؛ در این‌باره ← *سیمرغ و سی‌مرغ*، ص ۳۴.

نوشته‌ها و سروده‌های آنان بازتابی گسترده برجای نهاد؛ اینک نمونه‌هایی:

۱ـ برادران غزالی از نخستین کسانی هستند که پس از بوعلی از این تمثیل یاری جسته‌اند. امام محمد غزالی را رسالهٔ کوتاهی است با نام «**رسالةالطیر**»؛ این رساله که از سوی برادر محمد، احمد با اندک افزودگی و دگرگونی به فارسی گردانده شده است، داستانی است رمزی و نمادین از سیر و سفر صعودی روح تا رسیدن به نشیمن ملکوت و رهایی از زندان دنیا و دام تن. محمد غزالی افزون براین، در دیگر نوشته‌های خویش نیز این تمثیل را آورده است. در یکی از رساله‌های خویش می‌گوید:

و هذه الاجساد قفص الطیور او اصطبل الدواب. اکنون در خود اندیشه کن که از کدامانی، اگر از مرغان آشیانی چون آواز طبل ارجعی بشنوی پرواز گیری و بربلندتر جایی‌نشینی از عرش ... و اگر از چهارپایانی که أولئک کالانعام ... دان که رخت از زاویه به هاویه می‌بری.

مکاتیب فارسی غزالی، ص ۸۲

این سخنان محمد، با اندک دگرگونی و به شیوه‌ای شیواتر در رساله «**عینیّه**» احمد نیز آمده است:

هذه الاجساد قفص الطیور... اگر مرغ جان آشنا باشد، چون آواز طبل «ارجعی» بشنود، پرواز گیرد و بر بلندتر جایی نشیند»، و اگر ــ والعیاذ بالله ــ مرغ جان بیگانه بود و از جملهٔ «أولئک کالانعام» رخت او از زاویه به هاویه برند.

تازیانهٔ سلوک، ص ۲۴؛ به نقل از: داستان مرغان، مقدمه، ص ۲۴

احمد غزالی در دو رسالهٔ دیگر خویش: «**سوانح العشاق**» و «**پندنامه**» نیز این تمثیل را آورده است. (← مقدمهٔ داستان مرغان، ص ۱۹).

۲ـ شیخ شهید اشراق نیز در نوشته‌های خویش از این تمثیل، فراوان یاری گرفته است. او که هم «رسالةالطیر» بوعلی را به فارسی شیوا و شیرینی برگردانده است و هم در همان حال و هوا داستان‌های رمزی چندی پرداخته است، در رسالهٔ «**فی حالة الطفولیه**» در اشاره به رقص و چرخ صوفیان چنین نوشته است:

شیخ را گفتم که رقص کردن برچه آید؟ شیخ گفت: جان قصد بالا کند همچو مرغی که خواهد خود را از قفص بدر اندازد و قفص تن مانع آید، مرغ جان قوت کند و قفص تن را از جای برانگیزاند...

مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲۶۴/۳

همو در رسالهٔ «عقل سرخ» که داستانی نمادین است، خویش را بازی دانسته که صیاد قضا او را به دام افکنده و از نشیمن اصلی خویش به ولایتی دیگر برده است. در بیت‌های زیر نیز به استعاره و رمز، جان را گنجشک و تن را قفص انگاشته است:

قل لاحصاب رأونی میتا فبکونی اذا رأونی حزنا
لا تظنّونی بانّی میّت لیس ذا المیت و الله انا
انا عصفور و هذا قفصی طرت منه فتخلّی رهنا

به یارانی که مرا مرده می‌بینند
و اندوهگنانه بر من می‌گریند بگو:
مبادا مرا مرده بپندارید،
به خدا سوگند من آن مرده‌ای که شما می‌بینید نیستم،
من گنجشکی هستم و این تن مرده، قفس من است
که اینک از آن پریده‌ام و قفس خالی برجای مانده است.

سامی الکیّالی، السهروردی، ص ۱۰۶

۳ـ شیخ شطّاح، روزبهان بقلی شیرازی، نیز بارها تمثیل پرنده را در نوشته‌های خویش به کار گرفته است و در آن‌ها همچون، رسالة الطیر بوعلی و عقل سرخ سهروردی خویش را مرغی در دام افتاده پنداشته است:

...حال این خسته‌دل مرغی را ماند که در چمن باغ سعادت بر اغصان ورد دولت ترنّمی می‌کرد و از راه عافیت در هوای انس و حریت پر و بالی به نعت تسبیح و تهلیل می‌زد و بر جویبار اُنس عبادات، لآلی ذکر می‌سفت و هر ساعتی در هوای انس با مرغان مقدّس در فضای روزگار راه معرفت می‌رفت ... این چنین عندلیبی خوش سرای با چندان هزار نوای، ناگهان در دام دامیار امتحان افتاد ...

عبهر العاشقین، ص ۶۰

مرغان مقدس ارواح، چون از اغصان گل شهود حدثان، پریدند و بُعد هوای آسمان یقین بریدند، آشیانشان جز در بساتین قرب نباشد.

همان، ص ۱۲۴

همو در *رسالة القدس* (ص ۲۹)[1] نیز این تمثیل را آورده است، رساله‌ای که الهی‌سیمابی آن را با نام *منازل القلوب* شرح کرده و در توضیح *منازل القلوب* نوشته است:

و این منازل نزول سیمرغ روح قدس است از مقام اقدم ... عالم لاهوت تا به کوه قاف عالم ناسوت ... عروج عنقای دل است از خاتم الموجودات از برای تتمیم دایره تا به ماهیة الماهیات ...

۴ـ فریدالدین عطار نیشابوری کسی است که داستان پرنده پنداری جان را گسترده‌تر از همگان

---

۱. سیمرغ و سی مرغ، ص ۴۳.

به شیرینی و شیوایی باز سروده است. او در داستان شیوا و نمادین *منطق الطیر* پرندگان گونه‌گون را رمز و نماد آدمیان گونه‌گون دانسته و با سفری شورانگیز و خطرآمیز، آن‌ها را به بارگاه شاه مرغان، سیمرغ، بار داده است.

۵ـ مجد بغدادی، شاگرد نجم کبری نیز رساله‌ای با نام *السیر و الطیر*[1] دارد که آن‌گونه که از نامش برمی‌آید باید در حال و هوای رسالة الطیرهای بوعلی و غزالی و عطار باشد.

۶ـ نجم‌الدین رازی نیز رساله‌ای با نام رسالةالطیور[2] دارد که هرچند با حال و هوایی سیاسی ـ اجتماعی پایان یافته است، اما همچون رسالة الطیرهای دیگر بنیاد آن بر پرنده پنداری روح است.

۷ـ مولانا جلال‌الدین بلخی نیز بارها و از همه‌جا آشکارتر در داستان «**طوطی و بازرگان**» برپایهٔ پرنده پنداری روح «قصّهٔ طوطی جان» و گرفتاری او در قفس تن و راه رهایی او را به شیوایی باز نموده است.

همو در جای دیگری پس از مانند کردن آدمیان به پرندگان، پرندگانی شگفت و دیگرگون که:

هدهد ایشان پی تقدیس را — می‌گشاید راه صد بلقیس را
زاغ ایشان‌گر به صورت زاغ بود — بازِ همّت آمد و ما زاغ بود
لک‌لک ایشان که «لک، لک» می‌زند — آتش توحید در شک می‌زند
و آن کبوترشان ز باران نشکهد — باز، سر پیش کبوترشان نهد
بلبل ایشان که حالت آرد او — در درون خویش گلشن دارد او
طوطی ایشان ز قند آزاد بود — کز درون، قند ابد رویش نمود
پای طاووسان ایشان در نظر — بهتر از طاووس پرّان دگر

مثنوی، دفتر ۲، بیت‌های ۳۷۶۷ تا ۳۷۷۳

آدمی را هرچند به چشم ما مرغ خانگیِ این جهان خاکی می‌نماید، با تشبیه و تمثیل، مرغابی دریای جان می‌شمارد:

تخم بطّی گرچه مرغ خانه‌ات — کرد زیر پر چو دایه تربیت
مادر تو بطِّ آن دریا بده‌ست — دایه‌ات خاکی بد و خشکی پرست
میل دریا که دل تو اندر است — آن طبیعت جانت را از مادر است
میل خشکی مر تو را زین دایه است — دایه را بگذار کو بدرایه است
دایه را بگذار در خشک و بران — اندر آ در بحر معنی چون بطان

۱. دکتر علی نقی منزوی نوشته است (← سیمرغ و سی مرغ) که میکرو فیلمی از این رساله در دانشگاه تهران هست.

۲. این رساله همراه با رسالهٔ رتبة *الحیاة* خواجه یوسف همدانی با تصحیح دکتر امین ریاحی چاپ شده است.

گر تو را مادر بترساند ز آب　　تو مترس و سوی دریا ران شتاب
تو بطی بر خشک و بر تر زنده‌ای　　نی چو مرغ خانه، خانه گنده‌ای ...
تو به تن حیوان به جانی از ملک　　تا روی هم بر زمین هم بر فلک ...
ما همه مرغابیانیم ای غلام　　بحر می‌داند زبان ما تمام

مثنوی، دفتر ۲، بیت‌های ۳۷۸۱ تا ۳۷۹۵

تشبیه و تمثیلی که در سخنان شمس تبریزی نیز پیشینه دارد؛ این گونه:

از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای عجب افتاده بود. کس از حال داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی، می‌گفت: تو اوّلا دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری، تربیت ریاضت هم نیست و فلان نیست ... گفتم یک سخن از من بشنو: تو با من چنانی که خایهٔ بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برآورد؛ بط بچگان کلان تَرَک شدند، با مادر به لب جو درآمدند، در آب درآمدند، مادرشان مرغ خانگی است، لب‌لب جو می‌رود، امکان درآمدن در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است و وطن و حال من این است. اگر تو از منی یا من از توام، در آ در این دریا، و اگر نه، برو بر مرغان خانگی.

مقالات شمس تبریزی، ص ۷۷؛ نیز، ص ۶۲۴

***

اینک در بارهٔ پرنده پنداری روح به همین بسنده می‌کنیم و دفتر غزل فارسی را می‌گشاییم تا این داستان را که جان آدمی، مرغی عرشی و ملکوتی است که در دام تن گرفتار شده و خواهان بازگشت به نشیمن پیشین خویش است از زبان صوفی ــ شاعران بشنویم:

فریدالدین عطار

به بوی دانه مرغت مانده در دام　　چه مرغی آنکه عرشش آشیانه است

دیوان، ص ۷۲

مولانا جلال‌الدین

ما به پر می‌پریم سوی فلک　　زانکه عرش است اصل جوهر ما

کلیات شمس، ۱۵۵/۱

خلق چو مرغابیان زاده ز دریای جان　　کی کند این‌جا مقام مرغ کزان بحر خاست

همان، ۲۷۰/۱

چون باز شهی رو به سوی طبلهٔ بازش　　کان طبله تو را نوش دهد طبل نخواند
از شاه وفادارتر امروز کسی نیست　　خر جانب او ران که تو را هیچ نراند

همان، ۶۷/۲

همین باز پرید جمله یاران شه باز بکوفت طبل شهباز
شش سوی مپر بپر از آن سو کاندر دل تو رسیده آواز

همان، ۶۹/۳

چرا ز صید نپرد به سوی سلطان باز چو بشنود خبر ارجعی ز طبل و دوال

همان، ۱۵۶/۳

من مرغ لاهوتی بدم دیدی که ناسوتی شدم
دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم
از چار مادر برترم وز هفت آبا نیز هم
من گوهر کانی بدم کاینجا به دیدار آمدم

همان، ۱۷۹/۳

مثل بلبل مستم قفص خویش شکستم سوی بالا نپریدم که من از چرخ بلندم

همان، ۲۹۵/۳

ای روح چو طاوس بیفشان تو پر عقل
یا یاد نداری تو که بر عرش پریدی
از عرش سوی فرش فتادی و قضا بود
دادی تو پر خویش و دو سه دانه خریدی
کو همت شاهانه؟ نه زان دایهٔ دولت
زان شیر، تباشیر سعادت بمزیدی
آن خوی ملوکانه که با شیر فرو رفت
واللّه که نیامیزد با خون و پلیدی
آن شاه گل ما به کف خویش سرشته است
آن همّت و بخشش ز کف شاه چشیدی
و اللّه در آن زاویه کاوراد الست است
آموخت تو را شاه تو شیخی و مریدی

همان، ۶/۶

تو مرغ آسمانی نی مرغ خاکدانی تو صید آن جهانی وز مرغزار مایی

همان، ۶/۶

همام تبریزی

جان ما در قالب خاکی نمی‌گیرد قرار در قفس مرغان وحشی را به زندان کرده‌اند

دیوان، ص ۸۹

اوحدی مراغه‌ای

گر ز مرغ جان به شاخ دل رسید   غلغل انی انا الله از کجاست

دیوان، ص ۱۳۰

روح تو چو مرغی است در این راه چنان کن
کاندر گل تشویر تو چون حر بنماید

همان، ص ۱۹۷

خواجوی کرمانی

طائر طوریم و خاک آستانت طور ماست   پرتو نور تجلّی در دل پر نور ماست

دیوان، ص ۶۳۸

عماد فقیه

آشیان بر سرِ آن کوی چو جنت سازد   مرغ روحم سحری کز قفس تن بپرد

دیوان، ص ۱۲۸

حافظ

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق   که در این دامگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود   آدم آورد در این دیر خراب آبادم

دیوان، ص ۳۲۲

به یاد یار و دیار

نماز شام غریبان چو گریه آغازم
به مویه‌های غریبانه قصّه پردازم
به یاد یار و دیار آن‌چنان بگریم زار
که از جهان ره و رسم سفر براندازم

دیوان حافظ، ص ۳۴۹

پیش از این در بخش «مرغ باغ ملکوت» گفتیم که عارفان و صوفیان، آدمی را با این‌که در این جهان زندگی می‌کند، این جایی نمی‌دانند؛ بلکه او را موجودی آن‌جایی و دیگر سویی می‌شمارند که چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنش. بر همین بنیاد، دنیا را غریبستانی می‌دانند و آدمی را غریبه‌ای که از بد حادثه چندی بدان پناه آورده است ــ غریبه‌ای که روز و روزگاری در ناکجاآباد ملکوت که وطن نخستین اوست، سر و سامانی و کیا و بیایی داشته است ــ و از این‌جاست که این دنیا با همهٔ زرق و برقش و با همهٔ شهد و شکرش نمی‌تواند آدمی را از عمق جان و ته دل خرسند سازد و همین ناتوانی است که درد غربت و احساس بیگانگی با طبیعت را برای آدمی از پی می‌آورد. نیز از این‌جاست که پرتو عرفان و ایمان بر جان هرکه تابید و از غربت‌زدگی و بیگانگی با طبیعت فروسو، آگاهش کرد، یاد یار و دیار دیرین در دلش جوانه می‌زند و شور و شوق بازگشت به وطن پیشین جانش را شعله‌ور می‌سازد؛ به یاد یار و دیار گریه‌ها می‌کند و برای دیدار دوبارهٔ آن‌ها سرودها می‌خواند و نغمه‌ها می‌سازد و چشم به راهی‌ها می‌کشد.

بر پایهٔ همین باور عرفانی است که عارفان و صوفیان حتی حدیث بسیار معروف:

حبّ الوطن من الایمان:[1]

وطن‌دوستی، نشان ایمان است.

را توجیهی دیگرگون کرده‌اند و از کنار هم نهادن این حدیث، با حدیث زبانزد:

حبّ الدنیا رأس کلّ خطیئة:

دنیادوستی، سر و چشمهٔ همهٔ خطاهاست.

میزان الحکمة، ۸۹۶/۲

چنین دریافته‌اند که اگر دوستی دنیا سر و سرچشمهٔ همهٔ گناهان است، و اگر وطن‌هایی چون مصر و عراق و شام و ... همه دنیایی و این سویی‌اند، پس ناگزیر دوستی آن‌ها نمی‌تواند از ایمان باشد؛ از این روی وطن در حدیث «حبّ الوطن من الایمان» چیزی نخواهد بود جز وطن جان، یعنی جهان ملکوت و پیام آن نیز چیزی نخواهد بود جز شوق‌انگیزی برای دوستی آن وطن و تب و تاب داشتن برای بازگشت بدان. شیخ شهید اشراق در این باره در *رسالة الابراج* یا *کلمات ذوقیه* که رساله‌ای عربی است و در پایان مجموعهٔ آثار فارسی شیخ، چاپ شده، چنین می‌نویسد:

ای برادران تجرید ــ که خدایتان با روشنایی توحید یاری کناد ــ بدانید که فایدهٔ تجرید، سرعت بازگشت به وطن اصلی و پیوند با عالم علوی است و سخن پیامبر (ص) که فرمود: «حبّ الوطن من الایمان»، اشارت به همین معنی است. نیز سخن خداوند که فرمود: «یا ایّتها النفس المطمئنّة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» از همین معنی حکایت دارد؛ زیرا برای بازگشت و رجوع به یک جا از حضور پیشین در آن‌جا گزیری نیست، به کسی که مصر را ندیده و در آن‌جا نبوده که نمی‌گویند به مصر بازگرد و زنهار تا از واژهٔ وطن، دمشق و بغداد و ... را درنیابی، زیرا این‌ها از دنیایند و پیامبر ــ که درود خدا بر او باد ــ دربارهٔ دنیا فرمود: «حبّ الدنیا رأس کل خطیئه».

مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ۴۶۲/۳

شیخ بهایی، دانشمند همه‌فن‌حریف روزگار صفوی، گویا این سخن شیخ اشراق را پیش‌چشم داشته، آن‌جا که در مثنوی «**نان و حلوا**» سروده است:

ایّها المأثور فی قید الذنوب ‌ ‌ ایّها المحروم من سرّ الغیوب
لاتقم فی اسر لذّات الجسد ‌ ‌ انّها فی جید حبل من مسد
قم توجّه شطر اقلیم النعیم ‌ ‌ واذکر الاوطان و العهد القدیم
گنج علم ماظهر مع ما بطن ‌ ‌ گفت از ایمان بود حبّ وطن

---

۱. دربارهٔ این حدیث ← *احادیث مثنوی*، ص۹۷.

این وطن مصر و عراق و شام نیست / این وطن آن‌جاست کو را نام نیست
زانکه از دنیاست این اوطان تمام / مدح دنیا کی کند خیرالانام
حبّ دنیا هست رأس هر خطا / از خطا کی می‌شود ایمان عطا
ای خوش آنکو یابد از توفیق بهر / کآورد رو سوی آن بی‌نام شهر
تو در این اوطان غریبی ای پسر / خو به غربت کرده‌ای خاکت به سر
آن قدر در شهر تن ماندی اسیر / کان وطن یکباره رفتت از ضمیر
رو بتاب از جسم و جان را شاد کن / موطن اصلی خود را یاد کن...

کلّیات شیخ بهایی، ص ۱۲۴

شمس تبریزی را نیز در این باره سخنی خواندنی است:

او گوید که پسر فلان، متابع توریزی (=تبریزی) بچه‌ای شد. خاک خراسان متابعت خاک تبریز نکند؟ او دعوی صوفیی و صفا کند، او را این قدر عقل نباشد که خاک را اعتبار نباشد. اگر استنبولی را آن باشد، واجب باشد بر مکّی متابعت او کند. «حبّ الوطن من الایمان»، آخر مراد پیغامبر «ع» چگونه مکه باشد؟ که مکه از این عالم است و ایمان از این عالم نیست. پس آنچه از ایمان باشد باید که هم از این عالم نباشد، از آن عالم باشد. «الاسلام بدء غریبا»، چون غربت است و از عالم دیگر است، چگونه مکه را خواهد؟ آنچه گویند که شاید مکه را خواسته باشد، «شاید که خواسته باشد» دیگر است و خواسته است البته دیگر، آن وطن حضرت خداست که محبوب و مطلوب مؤمن است.

مقالات شمس تبریزی، ص ۷۳۷

حضرت مولانا نیز دربارهٔ این حدیث و تفسیر عرفانی آن و این‌که دیگران آن را غلط می‌خوانند و می‌فهمند، چنین فرموده است:

از دم حبّ الوطن بگذر مایست
که وطن آن سو است جان این سوی نیست
گر وطن خواهی گذر زان سوی شط
این حدیث راست را کم خوان غلط

مثنوی، دفتر ۴، بیت ۲۲۱۱

و با یادکرد داستان آن‌کس که سوراخ دعا را گم کرده بود، آنان را که به غلط، وطن را در این حدیث، همین وطن دنیایی می‌دانند، همانند کسی دانسته است که در وقت استنجاء:

اللهم ارحنی رائحة الجنة:

خدایا با بوی بهشت شادم کن.

می‌گفت و دعایی درست را در جایی نادرست می‌خواند:

هـمچنین حبّ الوطـن بـاشد درست　　تو وطن بشناس ای خـواجـه نـخست

همان، بیت ۲۲۳۰

به گزارش ابن بزّاز، شیخ صفی‌الدین اردبیلی نیز از این حدیث، چنین برداشتی داشته است:

سؤال کردند از حدیثی که در کتب تذکیر هست که «**حبّ الوطن من الایمان**» که چون کافر، وطن خود و فرنگ فرنگستان دوست می‌دارد، از ایمان چگونه باشد؟ شیخ فرمود: حبّ الوطن آن است که شخص از عالم انس و مشاهده به عالم حس آمده است و این زمان آن وطن دوست می‌دارد، آن از ایمان است:

جان عاشق ز اشتیاق آشیانه وصل دوست　　می‌زند پر در هوای شوق، من حبّ الوطـن

صفوة‌الصفا، ص ۴۷۸

کمال‌الدین حسین خوارزمی نیز در میان داستان آن سه ماهی که در آبگیری بودند و ناگاه شنیدند که دو صیّاد به هم می‌گویند برویم دامی بیاوریم و این ماهی‌ها را شکار کنیم، آن ماهی که زیرک‌تر بود، بی‌درنگ و پیش از بازآمدن صیادان از گذرگاه آبگیر به دریا گریخت و دومی هنگام آمدن صیادان، خویش را مرده ساخت و رها گشت و سومی که هیچ تدبیری نیندیشید، به دام افتاد؛ از زبان ماهی زیرک چنین آورده است:[1]

صلاح کار چنان دید که هم در آن شب از سینه پای سازد و خویش را از آن مقام خطر دور اندازد... و با آن دو ماهی، ترک مشورت اولی دانست و گفت: شاید که ایشان حدیث «**حبّ الوطن من الایمان**» را از جهت نقصان عقل، غلط تصور کنند و با وجود آن‌که وطن اصلی بحر زاخر است، این دو سه روز منزل اقامت را وطـن اصـلی مألوف و مسکـن قدیمی مشعوف شناسند و به حکم «**حبّ الشیء یعمی و یصم**» از وفور محبّت ایـن منزل، از سوء عاقبت، نهراسند و مرا نیز از طلب وصل اصل محروم سازند.

ینبوع الاسرار فی نصیحة الابرار، ص ۹۲

احمد بن محمد طوسی نیز در «**بوارق الالماع فی‌الرد علی من یحرّم السماع بـالاجماع**»[2] آن‌جا که چرخ و رقص صوفیان را به هنگام سماع از این می‌داند که چون مرغ روح گرفتار در قفس تن، یاد ایّامی می‌کند که در گلشن ملکوت، مقامی و در میان لاله و گل‌های لاهـوت، آشـیانی داشت و آن‌جا از زبان یار دیرین، ترانهٔ شیرین «**الست بربّکم**» می‌شنید، چنان به شور و شوق می‌آید که می‌خواهد قفس تن و دام من را بشکند و به سوی وطن پیشین خویش پرواز گیرد،

---

۱. اصل داستان در *کلیله و دمنه* (تصحیح مجتبی مینوی، ص ۹۱) آمده و خوارزمی با افزوده‌هایی آن را بازنوشته است.

۲. این کتاب را پیشتر از احمد غزالی می‌شمردند؛ مصحّح کتاب آقای احمد مجاهد بـرپایهٔ شـواهـدی آن را از احمد بن محمد طوسی از عارفان سدهٔ هفتم دانسته است.

حدیث «**حبّ الوطن من الایمان**» را دلیل می‌آورد و «وطن» را به:

وطن الارواح الذی اوجد الروح فیه حیث قال: و نفخت فیه من روحی:

وطن جان، جایی است که جان در آن زاده شده است، همان‌جا که خداوند دربارهٔ آن گفت:

و از روح خود در او دمیدم.

تفسیر می‌کند. *بوارق الالماع*، ص ۱۹

گفتیم دنیا غریبستان است و وطن آدمی جهان ملکوت؛ به دیگر سخن آدمی مرغی است که از آن اصل و آشیان جدا افتاده است و چون:

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش   بـاز جـوید روزگـار وصـل خـویش

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۴

آدمی نیز از بازگشت به اصل خویش گزیری ندارد. این نکته که آیهٔ شریفهٔ «**انا لله و انا الیه راجعون**» را نیز پشتوانه دارد، زمینه شده تا عارفان و صوفیان از بایستگی و لزوم توجّه به وطن اصلی و تلاش و تکاپو برای بازگشت بدان نیز سخن‌ها بگویند و آدمی را از غربت‌زدگی و دنیاپرستی، زنهارها دهند.

***

اینک غزل فارسی را می‌نگریم تا ببینیم که صوفی ـ شاعران دربارهٔ وطن اصلی انسان و بازگشت بدان چه‌ها گفته‌اند و دربارهٔ خاطرات آن یار و دیار، چه ترانه‌ها سروده‌اند:

۱ـ وطن اصلی و بازگشت بدان:

فریدالدین عطار

باز عرشیٔ گر سـر جـبریل داری پـر بـرآر   ورنه در گلخن نشین گر استخوان می‌بایدت

دیوان، ص ۱۵

نیستم این‌جا مقیم ای دوسـتان بـر رهگـذر   یک دو روزه روح غیبی آمده مهمان مـاست

همان، ص ۲۶

مرغ عرشم سـیر گشـته از قـفس   روی سوی آشیان خـواهـم نـهاد

همان، ص ۱۲۲

بستهٔ پسته مـباش ای مـرغ عـرش   پر بـرآور هـین کـه بـالا شـد پـدید

همان، ص ۳۰۱

چند غم جهان خورم چون نیم اهل این جهان
باده بیار تا کنم زود گذار ای پسر

همان، ص ۳۲۷

از قرب تو کان وطنگهم بود   دل مانده ز نفس راهزن باز

همان، ص ۳۳۴

با غذای خاک نتوانیم زیست   ما که شرب روح قدسی خورده‌ایم
عار از آن داریم از این عالم که ما   در کنار قدسیان پرورده‌ایم

همان، ص ۴۸۴

همّت عطار، بازی عرشی است   خود ندارم آشیانی بی تو من

همان، ص ۵۴۳

تو مرغ بام عرشی در قعر چاه مانده   هم در زمین بمردی هم آسمان ندیدی

همان، ص ۶۳۰

مولانا جلال الدین

جزو ز جزوی چو برید از تن تو درد کند   جزو من از کل ببرد چون نبود درد مرا

کلیات شمس، ۳۴/۱

ما به پر می‌پریم سوی فلک   زانکه عرش است اصل جوهر ما

همان، ۱۵۵/۱

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست
ما به فلک می‌رویم عزم تماشا کراست
ما به فلک بوده‌ایم یار ملک بوده‌ایم
باز همان‌جا رویم جمله که آن شهر ماست
خود زملک برتریم وز فلک افزونتریم
زین دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست
خلق چو مرغابیان زاده ز دریای جان
کی کند این‌جا مقام مرغ کزان بحر خاست
بلکه به دریا دریم جمله در او حاضریم
ورنه ز دریای دل موج پیاپی چراست
آمد موج الست کشتی قالب ببست
بازچو کشتی شکست نوبت وصل و لقاست

همان، ۲۷۰/۱

چگونه بر نپرد جان چون از جناب جلال
خطاب لطف چو شکر به جان رسد که تعال
در آب چون نجهد زود ماهی از خشکی
چو بانگ موج به گوشش رسد ز بحر زلال
چرا ز صید نپرد به سوی سلطان باز
چو بشنود خبر ارجعی ز طبل و دوال
بپر بپر هله ای مرغ سوی معدن خویش
که از قفس برهیدی و باز شد پر و بال
ز آب شور سفر کن به سوی آن حیات
رجوع کن به سوی صدر جان ز صف نعال

همان، ۱۵۶/۳

من مرغ لاهوتی بدم دیدی که ناسوتی شدم
دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم
از چار مادر برترم وز هفت آبا نیز هم
من گوهر کانی بدم کاینجا به دیدار آمدم

همان، ۱۷۸/۳

آن‌جا روم آن‌جا روم بالا بدم بالا روم   بازم رهان بازم رهان کاینجا به زنهار آمدم

همان، ۱۷۹/۳

شاخ بالا زان رود زیرا ز بالا آمده است
سوی اصل خویش یازم کاصل را بشناختم
زیر و بالا چند گویم لامکان اصل من است
من نه از جایم کجا را از کجا بشناختم

همان، ۲۸۳/۳

من چو آب و روغنم هرگز نیامیزم به کس
زانکه من جان غریبم این سرایی نیستم

همان، ۲۸۴/۳

ما چو سیلیم و تو دریا ز تو دور افتادیم
به سر و روی دوان گشته به سوی وطنیم

همان، ۷/۴

من چو از دریای عمان قطره‌ام   قطره قطره سوی عمان می‌روم

من چو از کان معانی یک جوم　　همچنین جو جو بدان کان می‌روم
من چو از خورشید کیوان ذرّه‌ام　　ذرّه ذرّه سوی کیوان می‌روم

همان، ۲۶/۴

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم　　ما ز دریاییم و دریا می‌رویم
ما از آن‌جا و از این‌جا نیستیم　　ما زبی جاییم و بی‌جا می‌رویم
لااله اندر پی الا اللّه است　　همچو لا ما هم به الا می‌رویم
قل تعالوا آیتی است از جذب حق　　ما به جذبه حق تعالی می‌رویم
خوانده‌ای انا الیه راجعون　　تا بدانی که کجاها می‌رویم
اختر ما نیست در دور قمر　　لاجرم فوق ثریا می‌رویم
همت عالی است در سرهای ما　　از علی تا رب اعلی می‌رویم

همان، ۳۰/۴

هله بر قوس بنه زه ز کمینگاه، برون جه
برهان خویش از این ده که تو زان شهر کلانی

همان، ۱۲۱/۶

دل بی‌قرار را گو که چو مستقر نداری
سوی مستقر اصلی ز چه رو سفر نداری

همان، ۱۳۹/۶

رو رو ای جان سبک خیز غریب سفری
سوی دریای معانی که گرامی گهری
برگذشتی ز بسی منزل اگر یادت هست
مکن استیزه کزین مصطبه هم برگذری
پر فروشوی از این آب و گل و باش سبک
پی یاران پریده چه کنی کاسه‌گری
زین سر کوه چو سیلاب سوی دریا رو
که از این کوه نیاید تن کس را کمری

همان، ۱۵۵/۶

ز کجا آمده‌ای می‌دانی　　ز میان حرم سبحانی

همان، ۱۸۶/۶

ای دل اندر اصول و اصل گریز　　که بسی در فراق جان کندی
قطره‌ای باز رو سوی دریا　　بنگر تا به پیش او چندی

قـــوت یــاقوت‌گیر از خــورشید　　تـــا در اخـــلاق او بـــپیوندی
همان، ۳۱/۷

پیش از این تن تو جـان پـاک بـدی　　چـــند خــود را از آن جــدا داری
جـان پـاکـی مـیان خـاک سیاه　　مــن نگـویم تـو خـود روا داری
خـــویشتن را تــو از قـبا بشـناس　　کــه از ایــن آب و گــل قــبا داری
مــی‌روی هــر شب از قــبا بــیرون　　که جز ایـن دست دست و پـا داری
همان، ۳۱/۷

امامی هروی

روح مرا که گلبن بستان قـدس بـود　　خاشاک راه آتش نیروی خویش کرد
دیوان، ص ۲۲۸

سیف فرغانی

طوطی روح کـه دامش قـفس نـاسوت است
عندلیبی است که جایش چمن لاهوت است
دیوان، ص ۲۸۹

طاوس بـاغ قـدس بـدم انـدرین قـفس　　بالم شکسته شـد بـه نشـیمن نـمی‌رسم
همان، ص ۵۳۵

تو پیش از این چـو عـنقا در قـاف قـرب بـودی
چـــون یـــاد مـــی‌نیاری آن قـــدسی آشـــیان را
همان، ص ۵۵۲

همام تبریزی

مــرغان عــرش بسته دام طـبیعتند　　از سدره بگذرند چو زین دام بـرپرند
دیوان، ص ۹۲

نـفس را یـار نـخواهـم کـه نـه زیـن اقـلیمم
چـه کـنم صـحبت هـندو کـه ز شـهر ختنم
گــل بســتان جــهان در نــظرم چـون آیـد
روضــهٔ بــاغ بـهشت است نـه آخـر چـمنم
پیش از این قالب مردار چـه کـار است مـرا
نــیستم زاغ و زغــن طــوطی شکـر سـخنم

مـرغ بـاغ مـلکوتم نـیم از عـالم خـاک
دو سـه روزی قـفسی سـاختهاند از بـدنم
ای نسـیم سـحری بـوی نگـارم بـه مـن آر
تا من از شوق قـفس را هـمه در هـم شکـنم
خـنک آن روز کـه پـرواز کـنم تـا ور یـار
بـه هـوای سـرکویش پـر و بـالی بـزنم
همان، ص ۱۲۵

امیر خسرو دهلوی

کسی که مسکن اصـلیش عـالم عـلوی است
چه می‌کند به خراسان چه می‌رود بـه عـراق
دیوان، ص ۳۶۶

اوحدی مراغه‌ای

روح را پـیشتر از آدم و حـوا اصـلی است
مـا نـه طـفلیم که از آدم و حـوا پـرسیم
دیوان، ص ۳۰۴

ابن یمین

به گـوش جـان مـن آیـد دمـادم آوازی
که هست طایر جان را هوای پـروازی
بـلی نشـیمن او شـاخسار سـدره بـود
چه می‌کنی قفسی و اندر او نه دمسازی
دیوان، ص ۲۹۶

خوش الحان بلبلی قـدسی بـه عـنف انـدر قـفس‌مانده
قـفس را بشکـن ار خـواهـی کـه روی گـلستان بـینی
همان، ص ۳۰۵

عماد فقیه

بـی‌خال تـو مـرغ دلم آرام نگـیرد
کان طایر قدسی جز از این دانه ندیدست
دیوان، ص ۲۵

تاکی در این خرابهٔ بـوم آشیان بـود
پرواز مرغ روح که عالی نشیمن است
همان، ص ۲۷

مـرغ دل عـاشقان طـایر افـلاکـی است
گرچه مقامش کنون در قفس خاکی است
همان، ص ۵۸

ای بلبل قدسی قـفسِ خـاک رهـا کـن
بسـتان زمـین گـلشن افـلاک رهـا کـن
همان، ص ۲۲۶

تو مرغ گلشن قدسی و گلخن این منزل — به سوی سدره عزیمت ز کنج گلخن کن
تو عندلیب گلستان غیبی ای عاقل — تو را که گفت در این خاکدان نشیمن کن

همان، ص ۲۳۸

طایر علوی جان کز چمن قدس پرید — در بیابان بلای تو پر انداخته‌ای

همان، ص ۲۶۴

پیکر سفلی بلای جان من شد ورنه من — طایر علوی پری قدس آشیانی بودمی

همان، ص ۲۹۵

ناصر بخارایی

تن من از پی کاری به جهان آمده است — تا نگویی تو که از دوست جدا ننشستم
بلبل باغ بهشتم تن من سرو من است — تا بدانی که در این دام مگر پا بستم

دیوان، ص ۳۲۷

جنید شیرازی

ای مرغ عرشی تا به کی محبوس باشی در قفس
شوری برافکن خویش را زین قید برهان یک نفس
دام طمع را پاره کن صیّاد را آواره کن
زان پیش خود را چاره کن کاید نگهبانت ز پس
تو شاهباز حضرتی نی‌نی همای دولتی
سیمرغ قاف قربتی خود را میالا چون مگس
تا کی ز بهر دانه‌ای انده خوری در خانه‌ای
هر دم ز نو افسانه‌ای بپذیر از راه هوس
یکبار بالی برفشان خود را به دست شه‌نشان
زان دست اگر خواهی نشان از پای بگشا این جرس
در خاکدان پر فتن مسکین و زار و ممتحن
گر یاد ناری از وطن بس غافلی ای هیچ کس

دیوان، ص ۲۱

حافظ شیرازی

من آن مرغم که هر شام و سحرگاه — ز بام عرش می‌آید صفیرم

دیوان، ص ۳۴۵

مژدهٔ وصل تو کو کز سر جان برخیزم — طایر قدسم و از دام جهان برخیزم

همان، ص ۳۵۰

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است
روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
همان، ص ۳۵۷

۲ـ به یاد یار و دیار:

فخرالدین عراقی

عزیزی بودم اول بر در او　　عزیزان بنگرید آخر چه خوارم
دیوان، ص ۲۳۵

خوشا آن دم که با ما یار خوش بود　　کنون در حسرت آن دم بگرییم
نشد جان محرم اسرار جانان　　بر آن محروم نامحرم بگرییم
همان، ص ۲۵۱

دیده‌اید آخر که چون بودم عزیز درگهش　　بنگرید اکنون چه خوارم الغیاث ای دوستان
همان، ص ۲۵۳

با هم بودیم روزکی چند　　آن عیش کجا و آن زمان‌کو
دل گفت هر آنچه او ندانست　　از وی چه نشان دهیم آن کو
با این همه جهد می‌کنم هم　　باشد که دمی شود چنان کو
همان، ص ۲۶۵

چه بد کردم چه شد از من چه دیدی　　که ناگه دامن از من درکشیدی
نخستم برگزیدی از دو عالم　　چو طفلی در برم می‌پروریدی
همان، ص ۲۷۴

یاد آر ز من که بودم آخر　　در بندگی تو روزگاری
بی روی تو هر گلی که دیدم　　در دیدهٔ من خلید خاری
بی‌بوی خوشت نیایدم خوش　　بوی خوش هیچ نوبهاری
همان، ص ۲۷۶

آن خوشدلی کجا شد وان دور کو که ما را
دیدار می‌نمودی هر روز یک دو باری
ما را ز هم جدا کرد ایّام ور نه ما را
با دولت وصالت خوش بود روزگاری
همان، ص ۲۷۷

اوحدی مراغه‌ای

نه پیش از این من بیگانه آشنای تو بودم
چه جرم رفت که مستوجب جفای تو بودم

نهان شدی ز من ای آفتاب چهره نما
چو ذرّه شیفته عمری نه در هوای تو بودم

غریب شهر توام بر غریب خود گذری کن
چنان شناس که خاک در سرای تو بودم

دیوان، ص ۲۷۴

همام تبریزی

پیش از این در مجلس روحانیان ارواح ما
با جمال شاهدان میلی فراوان کرده‌اند

جان ما در قالب خاکی نمی‌گیرد قرار
در قفس مرغان وحشی را به زندان کرده‌اند

دیوان، ص ۸۹

عماد فقیه کرمانی

یاد باد آنکه تو را صحبت ما در خور بود
سایهٔ روی چو خورشید توام بر سر بود

جعد مشکین توام مجمر هر کاشانه
عکس رخسار توام شمسه مه منظر بود

بودی آراسته منزلگه این سوخته‌دل
با جمال تو که آرایش این کشور بود

قدحِ زهر که از دست تو می‌کردم نوش
بر مذاق من دلسوخته چون شکر بود

جز تمنای تو هرگز به ضمیرم نگذشت
بر سرم هر نفسی گر هوسی دیگر بود

زر رخساره در آیینه ندیدم هرگز
تا نگویند که ما را نظری بر زر بود

راز غیبی نشدی بر دل ما پوشیده
کز فروغ رخ تو خاطر من انور بود

خـرد از سـرّ نـهانخانهٔ عشـق آگـه نـیست
هـرکجا عشـق وطـن کـرد خـرد بـر در بـود
چون حـیات ابـدی از نـفست یـافت عـماد
روشنش گشت که انفاس تـو جـان‌پرور بـود

دیوان، ص ۱۶۱

مـا هـمانیم کـه پـیش تـو مکرّم بـودیم — روز شادی و غمت مـونس و هـمدم بـودیم
دسـتبوست بـه لب جـان گـرامـی کـردیم — هـر دم آن روز کـه در طـینت آدم بـودیم
مـا کـه امـروز گـران‌جـان جـهانیم آنـیم — کـه سـبک‌روح‌تر از عـیسی مـریم بـودیم
بـار حـجاب کشـیدن نـتوانـیم کـه مـا — مـدتی در حـرم خـاص تـو مـحرم بـودیم
زین مـنازل کـه گـذشتیم بـه انـدوه و نشـاط — به همه روز و همه شب هـمه بـا هـم بـودیم
شادمانی نکند هـرکه غـمش هـمدم تـوست — حـبذا شـادی آن روز کـه بـا غـم بـودیم
مـا کـه در عـالم اجسـام اسـیریم امـروز — سـال‌ها در صـف ارواح مسـلم بـودیم
در ازل عشـق تـو سـری بـنهفت از دل مـا — ورنـه مـا بـی‌خبر از سـر دو عـالم بـودیم
چـون صـف لشکـر ارواح مـرتب مـی‌شد — از جـنود و خـدم خسـرو اعـظم بـودیم

همان، ص ۲۲۱

ناصر بخارایی

در آن زمان که غـبار تـنم حـجاب نـبود — مـیان مـا و شـما بـود صـحبت جـانی

دیوان، ص ۳۹۱

سلمان ساوجی

با شما بودیم پیش از اتـصال مـاء و طـین — حـبذا ایـامنا فـی وصـلکم یـا حـبذا

دیوان، ص ۱۰

در ازلْ بـا تـو مـرا شـرط و قـراری بـوده است
بـا سـر زلف تـو نـیزم سـر و کـاری بـوده است
پیش از آن دم کـه زنـد خـط شب از عـارض روز
از سـر زلف و رخت لیـل و نـهاری بـوده است
مـن کـناری و مـیانی و لبـی پـیوسته
در مـیان مـن و تـو بـوس و کـناری بـوده است
در جـهانی کـه نـه گـل بـود و نـه بـاغ و نـه بـهار
از گـل روی تـو بـاغی و بـهاری بـوده است

همان، ص ۷۸

جنید شیرازی

یاد باد آن زمان عشرت و عیش   خرما روزگار عهد شباب
حرمت آن حرم که دل نشناخت   گشت محروم از آن رفیع جناب

دیوان، ص ۳

حافظ شیرازی

پیش از اینت بیش از این اندیشهٔ عشاق بود
مهرورزی تو با ما شهرهٔ آفاق بود
یاد باد آن صحبت شب‌ها که با نوشین لبان
بحث سرّ عشق و ذکر حلقهٔ عشاق بود

دیوان، ص ۲۷۱

یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود
دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود
راست چون سوسن و گل از اثر صحبت پاک
بر زبان بود مرا آنچه تو را در دل بود
دل چون از پیر خرد نقل معانی می‌کرد
عشق می‌گفت به شرح آنچه بر او مشکل بود
آه از این جور و تطاول که در این دامگه است
و آه از آن ناز و تنعّم که در آن محفل بود
در دلم بود که بی‌دوست نباشم هرگز
چه توان کرد که سعی من و دل باطل بود
دوش بر یاد حریفان به خرابات شدم
خم می دیدم و خون در دل و سر در گل بود
بس بگشتم که بپرسم سبب درد فراق
مفتی عقل در این مسئله لایعقل بود

همان، ص ۲۲۲

آن عهد یاد باد که از بام و در مرا   هر دم پیام یار و خط دلبر آمدی

همان، ص ۴۵۱

روز وصل دوستداران یاد باد   یاد باد آن روزگاران یاد باد
کامم از تلخی غم چون زهر گشت   بانگ نوشانوش یاران یاد باد

گــرچــه یــاران فــارغند از یاد مــن   از مــن ایشــان را هــزاران یــاد بــاد

همان، ص ۱۱۸

علم عشق در دفتر نباشد (عقل ستیزی و علم‌گریزی)

بشـــوی اوراق اگـــر هـــمدرس مـــایی
کـــه عـــلم عشـــق در دفـــتر نـــباشد
دیوان حافظ، ص ۱۷۷

یکی اُز باورهای بنیادین عارفان و صوفیان این است که «علم عشق در دفتر نباشد» و آنچه راهرو و سالک می‌خواهد و می‌جوید، نه از راه علم و عقل و نه با شیوهٔ اندیشه و استدلال، که تنها از راه دل پیراسته و با شیوهٔ شهود و مکاشفه به دست می‌آید و از این‌جاست که نـه تـنها عارفان و صوفیان راهی جز راه عالمان و فیلسوفان برمی‌گزینند، که راه و رسم آنان را با طنز و طعنه یاد می‌کنند. نیز از این‌جاست که در سخنان آنان علم و عقل و دفتر و دانش، کوچک شمرده می‌شود و دفترشویی و دوات‌شکنی شیوه‌ای پسندیده دانسته مـی‌شود و «بشـوی اوراق اگـر همدرسْ مایی» شعاری شایسته می‌گردد؛ دیدن به جای دانستن می‌نشیند؛ بـینشمندی، جـای دانشمندی را می‌گیرد؛ الم بر قلم بیشی می‌جوید؛ محو از نحو پیشی می‌گیرد؛ علم‌الخرق بر علم الورق می‌چربد؛ از در سینه بودن و درسی نبودن، سخن‌ها گفته می‌شود و سنجش عقل و عشق به قصد کوچک‌شماری عقل و بزرگ شماری عشق در سخنان آنان بسامدی بالا می‌یابد. اینک گزارشی دربارهٔ نکته‌های یاد شده:

علم عشق در دفتر نباشد

می‌دانیم که آدمی ذات و نهادی پویا و جست‌وجوگر دارد و از رهگذر همین ذات و نهاد است که هرانسانی خواهان دریافت واقعیت و شناخت حقیقت است و پیامد همین نهاد جست‌وجوگر است که مکتب‌های گونه‌گون علمی، فلسفی و عرفانی را سامان داده است؛ نیز می‌دانیم که دربارهٔ

اصل واقعیت و حقیقت، شناخت‌پذیری یا شناخت‌ناپذیری آن، چگونگی شناخت آن و ابزار و روش‌های شناخت آن، دیدگاه‌های گونه‌گونی هست که اینک مجال پرداخت بدان‌ها نیست. عالمان تجربه‌گرا بیشتر بر تجربه و آزمون و شناخت‌های حسی تکیه می‌کنند و فیلسوفان و حکیمان بیشتر بر عقل و استدلال پای می‌فشرند و عارفان و صوفیان اشراق و مکاشفه را شیوهٔ درست می‌دانند. اینان بر پایهٔ این باور که جهان هستی را بودی و نمودی است («بود» همان حقیقت یگانهٔ هستی است که جمال و کمال مطلق و فراگیر است (= خدا) و «نمود»ها همهٔ آن‌هایی هستند که جهان هستی را از خود آکنده‌اند و ما با نام‌های انسان، زمین، آب و ... آن‌ها را می‌شناسیم و دارای «هست» و «بود»شان می‌پنداریم، با این‌که خود «بود» ی ندارند و همه نمودهای همان «بود» یگانه‌اند = وحدت وجود). نیز براین پایه که هریک از پدیده‌ها چهرهٔ برونی و فروسویی دارند و چهره‌ای درونی و فراسویی می‌گویند حس و حتی عقل، تنها توان دریافت و شناخت نمودها و چهرهٔ برونی و فروسویی پدیده‌ها را دارد و حاصل همهٔ دریافت‌های حسی و تلاش‌های علمی بشر جز سر و کار داشتن با این نمودهای بودنما و چهرهٔ فروسویی پدیده‌ها چیزی نیست و آن‌ها را هرگز این توان نیست که از این نمودها فراتر روند و به دریافت و شناخت آن «بود» یگانه یعنی حقیقت هستی دست یابند. برای شناخت و دریافت حقیقت هستی، ابزاری دیگر و شیوه‌ای دیگر بایسته است: ابزار دل ــ دل پیراسته و زدوده ــ و شیوهٔ کشف و مشاهده. به باور آنان اگر آدمی دل یعنی باطن خویش را بپیراید و بپالاید و آن را از زنگارهای نفسانی و شیطانی بزداید، آینه‌سان حقیقت را در خود باز می‌تابد و واقعیت را در خویش جلوه‌گر می‌سازد و دارندهٔ چنین دلی آشکارا حقیقت را به مشاهده می‌نشیند و واقعیت را آن‌چنان که باید آشکارا می‌بیند:

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو — در ریاضت آینهٔ بی‌زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود — تا ببینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیا — بی‌کتاب و بی معید و اوستا...
بی صحیحین و احادیث و روات — بلکه اندر مشرب آب حیات

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۴۵۹ تا ۳۴۶۲

مولانا پس از بیت‌های یاد شده، برای آشکارگری این نکته که برای دریافت حقیقت، نه عقل و علم که عشق و دل کارساز است، داستان مری‌کردن چینیان (رمز عالمان و حس‌مداران) و رومیان (رمزعارفان و صوفیان) را یاد می‌کند و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد:

رومیان آن صوفیانند ای پدر — بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها — پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصف دل است — صورت بی‌منتها را قابل است

صـــورت بـــی صـورت بـی حـد غـیب　　زآیـنهٔ دل تـافت بـر مـوسی ز جـیب...
عکس هـــر نـــقشی نـتابد تـا ابـد　　جـز ز دل هـم بـا عـدد هـم بـی عـدد
تـا ابـد هـر نـقش نـو کآیـد بـر او　　مـــی‌نماید بـــی‌حجابی انـــدرو
اهـل صـیقل رسته‌انـد از بـوی و رنگ　　هـر دمـی بـینند خـوبی بـی‌درنگ
نـــقش و قشـــر عـلم را بگـذاشـته　　رایت عـــین الیـــقین افـراشـته ...
گـــرچـه نـحو و فـقه را بگـذاشـتند　　لیک مـحو فـقر را بـــرداشـــتند

مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۴۷۲ تا ۳۴۸۲

از این‌جاست که عارفان صاحبدل، دل را «**جام جهان‌نما**» می‌دانند (جام جهان‌نما دل انسان کامل است) و دریافت‌ها و شناخت‌های خویش را نه از گونهٔ «دانستن» که از گونهٔ «دیدن» می‌خوانند و عرفان و سلوک عرفانی را سفری از آن به این می‌شمارند.

دیدن و دانستن:

دیدن و دانستن دو برگویه و تعبیری است که از سوی عارفان برای جداسازی شناخت‌های عرفانی از شناخت‌های علمی و فلسفی به‌کار رفته است؛ یعنی آنان شناخت‌های علمی و فلسفی و حاصل تلاش فکری عالمان و فیلسوفان را «دانستن» گفته‌اند و دریافت‌های عرفانی و درونی را که پیامد تجربه‌های باطنی و معنوی است «دیدن» خوانده‌اند و عرفان را سفر از دانستن به دیدن، از دانایی به بینایی و از علم‌الیقین به عین‌الیقین شمرده‌اند و پیداست که دیدن و دانستن از دیدگاه شناختی چه مایه دوگانگی دارند، که: «شنیدن کی بود مانند دیدن».

داستان شیرین و شناختهٔ دیدار شیخ الرئیس ابوعلی سینا، چهرهٔ پرآوازه و اندازهٔ اندیشه و استدلال فلسفی، با شیخ الشیوخ ابوسعید ابوالخیر، چهرهٔ برجسته و نامدار عرفان و تصوف ــ که نخست بار در کتاب *حالات و سخنان ابوسعید* و سپس در کتاب *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید* آمده است و از همان روزگاران در مجامع صوفیان و در نوشته‌های آنان سخت زبانزد بوده است ــ اگر برخاسته نیز باشد،[1] داستان دوگانگی دیدن و دانستن و به سخن دیگر، دوگانگی شناخت‌های علمی و فلسفی را با دریافت‌های اشراقی و عرفانی، بس شیرین و دلپذیر باز نموده است. آیا این دوگانگی را شیرین‌تر و شیواتر از آنچه هر یک از این دو بزرگوار در پایان خلوت چند روزهٔ خود دربارهٔ یکدیگر بر زبان آوردند، می‌توان آشکار کرد؟: «آنچه ما می‌دانیم بوسعید می‌بیند»، «آنچه ما می‌بینیم بوعلی می‌داند».

برپایهٔ همین نکته است که مولانا جلال‌الدین در مصرعی نغز و نازک که می‌تواند کوتاه‌ترین و

---

۱. دربارهٔ این داستان و روایت‌های گونه‌گون آن و تردیدهایی که دربارهٔ آن هست، ← مقدمهٔ دکتر شفیعی بر *اسرارالتوحید*، ۴۳/۱؛ نیز مقدمهٔ همو بر *حالات و سخنان ابوسعید*، ص ۹.

گویاترین تعریف و شناسهٔ عرفان به شمار آید، عرفان را «**سفر کردن ز دانایی به بینایی**» شمرده است. در این غزل:

مـرا سـودای آن دلبـر ز دانـایی و قُـرّایی
برون آورد تا گشـتم چـنین شـیدا و سـودایـی
سر سجّاده و مسجد گرفتم من به جهد و جـد
شـعار زهـد پـوشیدم پـی خـیرات افـزایـی
درآمد عشق در مسجد بگفت ای خواجهٔ مرشد
بـدرّان بـند هستی را چـه در بـند مـصلایی
به پیش زخم تیغ مـن مـلرزان دل، بـنه گـردن
اگر خواهـی سـفر کـردن ز دانـایی بـه بـینایی

کلیات شمس، ۲۲۸/۵

تعبیرهای دیگر

برای نشان دادن دوگانگی دریافت‌های عرفانی و اشراقی (= دیدن) با شناخت‌های علمی و فلسفی (=دانستن) عارفان و صوفیان از واگویه‌ها و تعبیرهای دیگری نیز یاری جسته‌اند، تعبیرهایی برابر نهاده، هنرمندانه و ذوق‌ورزانه؛ برای نمونه شبلی، صوفی پرآوازهٔ سدهٔ سوم، در بیتی که ابن‌جوزی به نام او آورده است:

اذا طـالبونی بـعلم الورق برزت علیهم بعلم الخرق

تلبیس ابلیس، ص ۲۲۵

دریافت‌های عرفانی را «**علم الخرق**» (= علمی که از راه خرقه‌پوشی و صوفی‌گری ــ اگر واژهٔ پایانی بیت «خرق» باشد ــ یا از راه حرقت و سوز باطن یعنی عشق ــ اگر واژه پایانی بیت «حرق» باشد ــ به دست می‌آید) نامیده است و شناخت‌های علمی و فلسفی را «**علم الورق**» (= علمی که از راه ورق و کتاب و درس و مدرسه، آموخته و اندوخته می‌شود) خوانده است و با این برابرنهادگی، نشان داده است که علم الحرق و علم الخرق از راه ورق یعنی کتاب و درس و مدرسه به دست نمی‌آید.

حضرت مولانا نیز در دو بیت زیبای:

دفتر صـوفی سـواد و حـرف نـیست جز دل اسپید همچون بـرف نـیست
زاد دانشـمند آثـار قـلم زاد صـوفی چـیست آثـار قـدم

مثنوی، دفتر ۲، بیت ۱۵۹

با تعبیرهای برابر نهادهٔ «سوادِ حرف» و «دل اسپید همچون برف» از یک‌سو، آشکارا گفته است که عشق و عرفان از راه دلِ زدودهٔ پاک و پیراسته به دست می‌آید نه از راه سواد حرف و کتاب و قلم و

از دیگر سو با دو تعبیر برابرنهادهٔ «آثار قلم» و «آثار قدم» دوگانگی دریافت‌های عرفانی را با شناخت‌های علمی نشان داده است. زاد دانشمندان و عالمان راکه از راه سواد حرف و قلم و کتاب، آگاهی‌هایی می‌اندوزند، «آثار قلم» خوانده است و زاد عارفان و صوفیان راکه با قدم به قدم وگام به‌گام پیمودن راه سیر و سلوک، دل خویش را چون برف سپید و ساده و صیقلی می‌نمایند و بازتاب پرتوهای خدایی را در آن به تماشا و تفرّج می‌نشینند، «آثار قدم» و یا چنان‌که در نسخه‌ای دیگر آمده، «انوار قدم» خوانده است.[1]

همو در داستان نحوی و کشتی‌بان، علم و دانش را **«نحو»** و عرفان و بینش را **«محو»** خوانده است و راه رهایی را نه نحو که محو دانسته است:

آن یکی نحوی به کشتی در نشست — رو به کشتی‌بان نمود آن خودپرست
گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا — گفت نیم عمر تو شد در فنا
دل شکسته گشت کشتی‌بان ز تاب — لیک آن دم کرد خامش از جواب
باد، کشتی را به گردابی فکند — گفت کشتی‌بان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن بگو — گفت نی ای خوش جواب خوبرو
گفت کلّی عمرت ای نحوی فناست — زان که کشتی غرق این گرداب‌هاست
محو می‌باید نه نحو این‌جا بدان — گر تو محوی بی‌خطر در آب ران...
مرد نحوی را از آن در دوختیم — تا شما را نحو محو آموختیم
فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف — در کم آمد یابی ای یار شگرف

همان، دفتر ۱، بیت ۲۸۳۵ تا ۲۸۴۳

تعبیرهای برابر نهادهٔ **«علم حال»** و **«علم قال»**، **«علم لدنّی»** و **«علم کسبی»**، **«علم اسرار»** و **«علم تکرار»**، **«علم جوششی»** و **«علم کوششی»**، **«علم عیان»** و **«علم بیان»**، **«علم علّمنی ربّی»** و **«علم علّمنی ابی»**، **«علم درسی»** و **«علم در سینه‌ای»** و ... نیز برای نشان دادن دوگانگی علم و عرفان در نوشته‌های صوفیانه فراوان است. به گفتهٔ عطّار:

سخن ایشان نتیجهٔ کار و حال است نه ثمرهٔ حفظ و قال است، و از عیان است نه از بیان است، و از اسرار است نه از تکرار، و از علم لدنّی است نه از علم کسبی است، و از جوشیدن است نه از کوشیدن است، و از عالم ادّبنی ربّی است نه از عالم ادّبنی ابی است.
تذکرة الاولیاء، ص ۵

گزارهٔ «حدّثنی قلبی عن ربّی» که از بایزید و دیگران گزارش شده، نیز گزارهٔ زیبا و

---

۱. می‌توان «قَدَم» را «قِدَم» به معنی «قدیم و ازلی» نیز خواند تا انوار یا آثار قِدم، معنی انوار و آثاری راکه از سوی خدای قدیم ازلی بر دل و جان عارف می‌تابد و او را روشن و بینا می‌سازد، نیز برتابد. این خوانش با «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» هماهنگ خواهد بود.

اندیشه‌برانگیز دیگری است هم از دوگانگی علم و عرفان و هم بیان آشکاری است از این‌که عرفان نه چونان دانش‌های دیگر بویژه دانش حدیث و فقه از راه «حدّثنی فلان عن فلان» و «روی لی فلان عن فلان» که از راه «حدّثنی قلبی عن ربی» به‌دست می‌آید:

روت لی احادیث الغرام صبابة   باسنادها عن جیرة العلم الفرد
و حدّثنی مرّ النسیم عن الصبا   عن الدوح عن وادی الغضا عن ربی نجد
عن الدمع عن عین القریح عن الجوی   عن الحزن عن قلب الجریح عن الوجد

المیزان، ۳۷۴/۱

رأی البرق شرقیاً فحنّ الی الشرق
ولو لاح غربیاً لحنّ الی الغرب
فانّ غرامی بالبریق و لمحه
و لیس غرامی بالاماکن و الترب
روته الصبا عنهم حدیثاً معنعناً
عن البثّ عن وجدی عن الحزن عن کرب
عن السکر عن عقلی عن الشوق عن جوی
عن الدمع عن جفنی عن النار عن قلب
بانّ الذی تهواه بین ضلوعکم
تقلّبه الانفاس جنباً الی جنب

ترجمان الاشواق، ص ۵۴

گویند در مجلس بایزید کسی گفت: فلان از فلان، حدیث شنیده و نوشته و فلان را دیده، بایزید گفت:

* مساکین اخذوا علمهم میّتاً عن میّت و اخذنا علمنا عن الحیّ الذی لایموت:
بیچاره مرده‌دلان که علم خود را از مردگان فرا گرفته‌اند، ما علم خویش را از زنده‌ای که نمیرد فرا گرفته‌ایم.

تلبیس ابلیس، ص ۲۲۵

در *اسرارالتوحید* نیز چنین می‌خوانیم:

شیخ ما گفت: بوبکر کتانی بزرگ بوده است و عالم و مجاهدت‌های بسیار داشته است که بسی کسی بدان درجه نرسیده است و یکی از مجاهدت‌های وی آن بوده است که سی سال به مکه در حجر زیر ناودان نشسته بوده است که در این سی‌سال در شباروزی یک طهارت کرده است، وقت صبح ... در آن نشست وی، روزی پیری از باب بنی‌شیبه درآمد، بشکوه، ردا برافکنده، فرا نزد وی آمد و سلام گفت و او را گفت: «یا بابکر چرا فرا آن‌جا

نشوی که مقام ابراهیم است که آن مردمان جمع گشته‌اند و حدیث رسول «ص» می‌شنوند تا تو نیز بشنوی؟» و پیری بزرگ آمده بود و اخبار عالی داشت، املاء می‌کرد، بوبکر سربرآورد و گفت: «ای شیخ! که می روایت کند؟» گفت: «عبدالرزاق صنعانی است از معمر از زهری از بوهریره». گفت: «ای شیخ! دراز اسنادی آوردی، هر چه ایشان آن‌جا به اسناد و خبر می‌گویند ما این‌جا بی‌اسناد می‌شنویم». گفت: «از کی می‌شنوی؟» گفت: «حدثنی قلبی عن ربی».

اسرار التوحید، ۲۵۰/۱

از زبان افلاکی نیز چنین می‌خوانیم:

روزی در خانقاه نصرالدین وزیر، اجلاس عظیم بود و بزرگی را به شیخی تنزیل می‌کردند و جمیع علما و شیوخ و عرفا و حکما و امرا و اعیان بجمعهم در آن مجمع حاضر بودند و هر یکی در انواع علوم و فنون حِکَم، کلمات می‌گفتند و بحث‌های شگرف می‌کردند، مگر حضرت مولانا شمس الدین در کنجی به سان گنجی مراقب گشته بود، از ناگاه برخواست و از سر غیرت، بانگی بر ایشان زد که تا کی از این حدّثنا می‌نازید و بر زین بی‌اسب، سوار گشته در میدان مردان می‌نازید؟[1] خود یکی در میان شما از حدثنی عن ربی[2] خبری نگوید؟ و تا کی به عصای دیگران به پا روید؟ ... و این سخنان که می‌گویید از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره، سخنان مردم آن زمان است که هر یکی در عهد خود به مسند مردی نشسته بودند و از ورود حالات خود معانی می‌گفتند و چون مردان این عهد شمایید اسرار و سخنان شما کو؟ همه‌شان خب کرده (=خاموش شدند) از شرمساری سر به پیش انداختند...

مناقب العارفین، ۶۴۷/۲

داستان نخستین برخورد ابر رندِ رندان عالم، شمس تبریزی با شاه شوریده سران، حضرت مولانا در گزارشی افسانه‌گون، نیز نمایشی است از همین نکته که «علم عشق در دفتر نباشد»؛ در یک داستان گفته‌اند که:

شمس در روز ملاقات به مجلس درس مولانا وارد شد، قیل و قال اهل مدرسه را که آن‌جا پر از شور و ولوله دید جسورانه به باد استهزاء گرفت، حتی بر سبیل کوچک شماری، کتاب‌ها را نشان داد و از مولانا پرسید که این چیست؟ مولانا که صلابت و وقار فقیهانه را در سکوت و نگاه خود حفظ کرده بود با غرور عالمانه‌اش جواب داد: این چیزی است که تو ندانی؛ در این اثنا آتش در کتاب‌ها افتاد، در مقابلِ حیرت و سؤال

---

۱. گویا «می‌نازید» باید «می‌تازید» باشد.

۲. گویا باید «حدّثنی ربی» باشد.

مولانا که از غریبه پرسید: این چیست؟ مرد برای این‌که غرور فقیه را بشکند، هم به شیوهٔ خود او جواب داد: این را تو ندانی.

...قصهٔ دیگر به این صورت نقل شده که چون شمس به مجلس مولانا وارد شد او را در کنار حوضی نشسته یافت. وقتی دربارهٔ کتاب‌های چند که پیرامون او بود از وی سؤال کرد، مولانا پاسخ داد که این‌ها علم قال است، تو را با آن‌ها چه کار؟ شمس دست فرا برد و آن کتاب‌ها را برداشت و یک یک به آب انداخت، لحظه‌ای بعد در مقابل اعتراض و پرخاش مولانا آن‌ها را همچنان یک یک از آب برآورد، کتاب‌ها تر نبود و از آب، آسیبی به آن‌ها نرسیده بود؛ چون مولانا با حیرت از وی پرسید این چه سرّ است، پاسخ داد: این ذوق و حال است، تو را از آن چه خبر؟

پله پله تا ملاقات خدا، ص ۱۱۱

باری آنچه گفته آمد برای آشکاری این نکته که: «علم عشق در دفتر نباشد» بسنده می‌نماید. نکته‌ای که گوینده‌ای خوش‌ذوق که اینک نام او را نمی‌دانم، آن را در مصرعی زیبا و هنرمندانه، چنین باز نموده است:

درسی نبود هر آنچه در سینه بود

و گویندهٔ دیگری، نیز زیبا و ذوق‌مندانه در مصرعی که در «**مکاتیب فارسی محمد غزالی**»(ص۸۴) آمده است، از آن چنین گزارشی به دست داده است:

عشق آمدنی بود نه آموختنی.[1]

برای آشکاری و استواری بیشتر آنچه گفته آمد، سخنانی از سیدالطائفه جنید بغدادی، مهین پیران ابوسعید میهنه‌ای، حکیم عارفان و صاحبدلان محیی‌الدین ابن عربی و سخنی از سر رندان عالم شمس تبریزی، نیز سروده‌هایی از عبدالرحمان جامی و ابوالوفای خوارزمی و... می‌آوریم و از این بحث در می‌گذریم:

ما این تصوف از قیل و قال نگرفتیم، از گرسنگی یافتیم و دست بداشتن آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم و اندر چشم ما آراسته بود.

ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۵۱

این علم جز از راه عشق حاصل نشود:

---

۱. این مصرع، مصرع پایانی رباعی زیر است که بیت دوم آن در *اسرارالتوحید*، ص ۴۷ آمده است و همهٔ آن در *دیوان سنایی* که البته نمی‌تواند از او باشد؛ برای بررسی بیشتر ← تعلیقات دکتر شفیعی بر *اسرارالتوحید*، ۷۹۶/۲.

گفتی که ز بهر مجلس افروختنی — در عشق چه لفظهاست اندوختنی؟
ای بی خبر از سوخته و سوختنی — عشق آمدنی بود نه آموختنی

لیس الدین بالتمنّی و لا بالتحلّی ولکن بشییء وقّر فی القلب و صدّقه العمل:

اسرار التوحید، ۴۷/۱

دینداری به آرزومندی و به خود بندی نیست؛ به عشق و شوری است که در دل، ریشه دواند و رفتار آدمی آن را گواهی کند.

انّ علومنا غیر مقتنصه من الالفاظ... بل علومنا عن تجلّیات علی القلب عند غلبة سلطان الوجد و حالةالفناء...:

کتاب المسائل، ص ۶؛ *المعجم الصوفی*، ص ۲۶۰

دانش‌های ما برگرفته از واژه‌ها(=کتاب و دفتر و درس) نیست؛ پرتو جلوه‌های خداست که هنگام چیرگی وجد بر دل ما می‌تابد.

این علم به مدرسه حاصل نشود و به تحصیل شش هزار سال که شش بار عمر نوح بود برنیاید...

مقالات شمس، ص ۱۱۸

اگر این معنی‌ها به تعلّم و بحث، بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر ببایستی کردن ابایزید و جنید را از حدیث فخر رازی که صد سال او را شاگردی فخر رازی ببایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است ... صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه بر در باشد، بر آن در خاص‌خانه نی، بلکه حلقهٔ آن در بیرونی، آن خاص‌خانه دیگر است که سلطان با خاصگیان خلوت کرده است، حلقهٔ آن در نی، بلکه حلقهٔ آن دروازهٔ برونی. این کوشش بحث همان است که تو می‌خواهی به علم معلوم کنی، این را رفتن می‌باید و کوشیدن...

همان، ص ۱۲۸

اندرین بحث ار خرد ره بین بدی — فخر رازی رازدار دین بدی
لیک چون «من لم یذق لم یدر» بود — عقل و تخییلات او حیرت فزود

همان، دفتر ۵،بیت ۴۱۴۵

آن‌ها که سخن ز عشق او می‌رانند
دامن ز حروف و نقش می‌افشانند
در مدرسه‌ای که عقل از آن محجوب است
مرموز نقوش لوح دل می‌خوانند

صفوة الصفا، ص ۴۹۰

در دبستانی که آن تعلیم‌گاه حضرت است
طفل دل را ابجد درسی دگر آموختند

پس بـرون از لوح و دفـتر مـاورای حـرف و صـوت
در زبـــان بـــی زبـــانی عـــلم‌ها آمـــوختند

همان، ص ۴۹۵

تـــحقیق مـــعانی از عـــبارات مـــجوی
بـــی رفـــع قـــیود و اعـــتبارات مجوی
خـــواهـــی یـــابی ز عـــلّت جـــهل *شـفا*
قـــانون *نـــجات* از *اشـــارات* مـــجوی

لوایح، ص ۹۳

گشـــتی بـــه وقـــوف بـر *مـواقـف* قـانع
شـد قـصد *مـقاصدت* ز مقصد مـانع
هـــرگز نشـود تـا نکـنی کشـف حـجب
انـــوار حـــقیقت از *مـــطالع* طـالع

همان، ص ۹۳

در رفع حجب کوش نـه در جـمع کـتب
کز جـمع کـتب نـمی‌شود رفـع حـجب
در طـــی کـــتب کـجا بـود نشأه حب
طـی کـن هـمه را وعـد الی الله وتب

همان، ص ۹۳

مکشـــوفان را کشـــف ز *کشّـــاف* نـبود
تکـــرار *هـدایـه* هـم هـــدایت نـنمود
ایـــن قـــفل گـران کـه بـر در دل زده‌انـد
هـــرگز نشـــنودم کـــه بـــه *مـفتاح* گشـود

در *شبستان عرفان*، ص ۱۷۸

آن را کـــه گشـــایشی ز فـتّاح نـبود
کـــی عـــقدهٔ کـــار او بـــه *مـفتاح* گشـود
از صـــحبت اهـــل دل شـود روشـن دل
ور نه دل تـیره را بـه *مـصباح* چـه سـود

همان، ص ۱۸۸

گـر نـیست *شـفا* سـقیم و *قـانون* مـختل
در هر دو چراست جمع امراض و عـلل
کس را بـــه *اشـــارات* کـجا حـل گـردد
این نکـته کـه بـوعلی نکـرد او را حـل[۱]

همان، ص ۱۷۹

علم ستیزی

پیامد این باور که **«علم عشق در دفتر نباشد»** این شد که صوفیان و عارفان گاه با علم و عقل و درس و دانش و وابسته‌های آن‌ها چونان مدرسه، مکتب، کتاب، دفتر، قلم، دوات و... برخوردی ستیزانه داشته باشند و خواهندگان و دارندگان آن‌ها را آماج طنز و طعنه و سرزنش سازند و از

۱. در شش رباعی یاد شده، کژ نوشته (=ایتالیک)ها همه نام کتاب‌اند و بیشتر به شیوهٔ ایهام بـه کـار رفـته‌انـد: **اشارات**، **قانون**، **شفا** و **نجات** کتاب‌های برجسته و شناختهٔ ابو علی سینا؛ **مواقف** نام کتابی در کلام از عضدالدین ایجی؛ **مقاصد** نام کتابی درکلام از سعدالدین تفتازانی؛ **مطالع** نام کتابی در منطق از سراج الدین ارموی؛ **کشّاف** نام تفسیر برجستهٔ زمخشری؛ **هدایه** کتابی فلسفی از اثیرالدین ابهری؛ **مفتاح** شـاید **مـفتاح‌العلوم** سکّـاکـی و مصباح شاید **مصباح‌الانس** صدرالدین قونوی.

«**کسرالمحابر**» (=دوات شکنی) و «**خرق‌الدفاتر**» (=دفتردری) و «**نسیان‌العلوم**» (=دانش فراموشی) سخن‌ها گویند[1] و در علم ستیزی و دانش گریزی تا آن‌جا پیش روند که نه تنها سیاهی دوات و نشته را با سیاهی قلب برابر نهند[2] و دفتر و کتاب و دوات و قلم و دیگر ابزارهای دانش‌اندوزی را به چشم عورت بنگرند[3] و در این مقوله‌ها مضامین زیبا و شاعرانه و ذوق‌ورزانه‌ای بپردازند (بنگرید به بیت هایی که از این پس خواهیم آورد) که حتی به سوزاندن، شستن، خاک کردن و از میان بردن کتاب‌ها و نوشته‌های خود نیز دست یازند و آن را به گونهٔ سنّتی صوفیانه فرا نمایند.

در این باره، هم در نوشته‌های صوفیانه همچون *کشف المحجوب* و *اسرار التوحید* و... و هم در نوشته‌های صوفی‌ستیزانه همچون *تلبیس ابلیس* داستان‌ها آمده است. هجویری که دربارهٔ کتاب شویی و خاک کردن کتاب‌ها از سوی صوفیان در روزگار خویش چنان سخن می‌گوید که گویی چیزی روا و رایج و به زبان روزگار ما مد روز بوده است؛[4] دربارهٔ احمد بن ابی الحواری چنین آورده:

اندر ابتدا طلب علم کرد و به درجهٔ ائمه رسید، آن گاه کتب خود برداشت و به دریا برد و گفت: «نعم الدلیل انت و اما الاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال:

نیکو دلیل و راهبری که تویی مر مرید را، اما پس از رسیدگی به مقصود، مشغول بودن بدان محال باشد که دلیل تا آن گاه بود که مرید اندر راه بود، چون پیشگاه پدید آمد، درگاه و راه را چه قیمت باشد.

کشف المحجوب، ص ۱۴۷؛ ***اسرارالتوحید***، ۸۲۲/۲

همو در جای دیگری چنین آورده است:

وی [ابوبکر وراق] حکایت کند که محمد بن علی حکیم جزوی فرا من داد که اندر جیحون انداز. مرا دل نداد، اندر خانه بنهادم و بیامدم و گفتم: انداختم. گفت: چه دیدی؟ گفتم: هیچ ندیدم. گفت: نینداخته‌ای بازگرد و اندر آب انداز. بازگشتم و دلم را وسواس آن

---

۱. اشاره به آنچه از بوسعید و دیگران گزارش شده که: رأس هذاالامر خرق‌الدفاتر و کسرالمحابر و نسیان‌العلوم= سرِ این علم دریدن دفترها، شکستن دوات‌ها و فراموشی دانش‌هاست؛ نیز اشاره به وصیت ذوالنون به یوسف بن الحسین که: هر چه خوانده‌ای فراموش کن و هر چه نبشته‌ای بشوی... (*اسرار التوحید*، ۴۳/۱).

۲. اشاره به داستان حسین بن احمد صفّار که گفت: روزی شبلی در دست من دواتی دید، گفت این سیاهی را از من دور کن که سیاهی دلم مرا بس است. (*تلبیس ابلیس*، ص ۲۳۰).

۳. اشاره به داستان ابوسعید کندی که گفت در رباط صوفیان منزل داشتم و پنهان از ایشان دانش حدیث نیز می‌آموختم، روزی دوات از آستینم افتاد، یکی از صوفیان گفت: عورتت را بپوشان. (*تلبیس ابلیس*، ص ۲۳۰)

۴. ← تعلیقات *اسرار التوحید*، ۸۲۲/۲.

برهان بگرفت و آن اجزا را اندر آب انداختم، آب به دو پاره شد و صندوقی بر آمد، سرباز؛ چون اجزا اندر او افتاد سر فراهم شد. باز آمدم و حکایت کردم. گفت: اکنون انداختی. گفتم: ایها الشیخ! سرّ این حدیث چه بود؟ با من بگوی. گفت: تصنیفی کرده بودم اندر اصول و تحقیق که فهم، ادراک آن نمی‌توانست کرد. برادر من خضر از من بخواست. این آب را خداوند تعالی فرمان داده بود تا آن بدو رساند.

کشف المحجوب، ص ۱۷۹؛ *اسرار التوحید*، ۸۲۲/۲

داستان کتاب‌کاری بو سعید نیز خواندنی است:

...شیخ از علم قال رو به علم حال آورد، در اثناء آن مجاهدت‌ها و ریاضت‌ها، چون شیخ را آن حالت روی نمود و لذّت حالت بیافت، هر چه از کتب خوانده بود و نوشته و جمع کرده، جمله در زیرزمین کرد و زَوَر (=زبر=بالای) آن کتاب‌ها دوکانی کرد و شاخی مورد[1] به دست مبارک خویش بازکرد و بر آن دوکان بر زَوَر کتاب‌ها فرو برد و آن شاخ به مدتی اندک بگرفت و سبز گشت و درختی بزرگ شد... و در عهد ما همچنان سبز و نیکو بود... و در این وقت که شیخ ما کتاب‌ها دفن می‌کرد... پدر شیخ، بابوالخیر، را خبر دادند که بیا بوسعید هر چه از کتب تا این غایت نبشته بود و حاصل کرده و تعلیقه‌ها و هر چه آموخته است، همه در زیرزمین می‌کند و آب بر آن می‌راند؛ پدر شیخ بیامد و گفت: ای پسر آخر این چیست که تو می‌کنی؟ شیخ گفت: یاد داری آن روزگار که ما در دوکان تو آمدیم و سؤال کردیم که درین خریطه‌ها چیست و در این انبان‌ها چه درکرده‌ای؟ تو گفتی: «تو مدان بلخی»؟ گفت: دارم، شیخ گفت: این «تو مدان میهنگی» است و در آن حال که کتاب‌ها را فرا خاک می‌داد، شیخ روی فراکتاب‌ها کرد و گفت: «**نعم الدلیل انت و الاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال**» و در میان سخن بعد از آن به مدتی بر زفان مبارک شیخ ما رفته است که «**رأس هذا الامر کسرالمحابر و خرق الدفاتر و نسیان‌العلوم**» و چون شیخ ما آن کتب دفن کرد و آن شاخ مورد به وی فرو برد و آب داد، جمعی از بزرگان شیخ ما را گفتند: ای شیخ! اگر این کتاب‌ها به کسی دادیی که او از آن فایده می‌گرفتی، همانا بهتر بودی، شیخ ما گفت: **اردنا فراغة القلب بالکلّیه من رؤیة المنّة و ذکر الهبة عند الرؤیة.**

اسرار التوحید، ۴۳/۱

محمد بن منّور از سخنان خود شیخ نیز در این باره گزارش هایی آورده است:

و شیخ ما را در اثناء مجلس، درین معنی کلمه‌ای رفته است، شیخ گفت: به ابتدا که این

---

۱. دکتر شفیعی در تعلیقات *اسرار التوحید* (۴۹۰/۲) نوشته: «مورد: درختچه‌ای همیشه سبز که در مناطق گرمسیری و خشک می‌روید و به صورت «مُرد» (ماضی از مردن) نیز نظر داشته است، یعنی این علوم و کتاب‌ها مرد و تمام شد».

حدیث بر ما گشاده گشت، کتاب‌ها داشتیم نهمار (=بسیار)، یک یک می‌گردانیدیم و می‌خواندیم و هیچ راحت نمی‌یافتیم؛ از خداوند عزّوجلّ درخواستیم یا رب ما را از خواندن این علم می گشادگی نباشد در باطن و به خواندن این از تو وا می‌مانیم، مرا مستغنی کن به چیزی که تو را در آن چیز باز یابیم تا از این همه بیاساییم، فضلی کرد واما و آن کتاب‌ها از پیش می‌ورگرفتیم و فراغتی می‌یافتیم تا به تفسیر حقایق (نام تفسیر ابوعبدالرحمن سلمی) رسیدیم، آن ما می‌بایست می‌خواندیم، از فاتحة الکتاب درآمدیم، البقره و آل عمران و النساء و المائده و الانعام، رسیدیم این‌جا که «قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون (انعام ۹۱) آن‌جا کتاب از دست بنهادیم...

همان‌جا

و از اصحاب شیخ ما کسی روایت کرد که یک شب، شیخ ما در صومعهٔ خویش می‌نالید تا بامداد و من همه شب از آن سبب رنجور بودم و کوفته و از آن تفکر تا بامداد در خواب نشدم. دیگر روز چون شیخ بیرون آمد، من از وی سؤال کردم که‌ای شیخ دوش چه بود که تا روز نالهٔ شیخ می‌آمدی؟ شیخ گفت: دی در دست دانشمندی، جزوی کاغذ دیدیم، از وی بستدیم و به وی فرونگریستیم، دوش همه شب به درد دندانمان عقوبت کردند و می‌گفتند: چرا آن چیز را که طلاق داده‌ای بازِ آن می‌گردی.

همان، ۴۴/۱

و هم بر زفان شیخ ما رفته است که روزی به جزوی از آن خواجه امام مظفّر حمدان فرو می‌نگریستیم، ما را گفتند: با سر جزو می‌شوی؟ خواهی که با سر جزوت فرستیم؟[۱] تا توبه کردیم و بسیار استغفار، تا آن از ما درگذشتند.

همان‌جا

ابن جوزی، نقّاد تیزبین و خوش‌نویس تصوف که فصل‌هایی از کتاب برجسته و خواندنی خود، «*تلبیس ابلیس*» را به مقوله‌های علم ستیزی، عالم گریزی و کتاب‌شویی صوفیان ویژه ساخته است، نیز در این باره داستان‌هایی آورده است؛ بخشی از سخنان او را از ترجمهٔ فارسی کتاب می‌خوانیم:

ابلیس، جمعی از صوفیان را که به کتابت علم (فقه و حدیث) اشتغال داشتند، فریفت و با این شبهه که مقصود از علم، عمل است آنان را واداشت که نوشته‌های خود را دفن کنند. آورده‌اند که احمد بن ابی الحواری کتبش را در دریا انداخت و گفت: «چه

---

۱. دربارهٔ این تعبیر که تهدیدگونه‌ای از پنبه کردن رشته‌ها و بر باد دادن کوشش‌هاست، نیز برای دیدن روایت‌های دیگری از دو گزارش اخیر ← تعلیقات دکتر شفیعی بر اسرارالتوحید، ۴۹۲/۲.

نیکو راهنمایی بودی تو اما سرگرم شدن به راهنما بعد از رسیدن به مقصود بیهوده است». وی سی سال حدیث طلب کرده و نوشته بود و چون در آن رشته به کمال رسید، کتاب‌های خود را به آب سپرد و گفت: ای علم، این کار نه خوار داشت تو است و نه سبک شمردن تو؛ بلکه از آن است که تو را می‌خواستم تا به خدا راه یابم، اکنون که راه یافته‌ام از تو بی نیاز شده‌ام».

دربارهٔ ابوالحسن بن خلال نوشته‌اند که خوش فهم بود و در آموختن حدیث پایدار، مدتی به تصوف گرایید و حدیث را دور افکند... و شنیده‌ایم که مقداری از آنچه را که در جوانی شنیده و یادداشت کرده بود به دجله ریخت».

درباره موسی بن هارون نقل است که بر مشایخ حدیث، جزواتی را که نوشته بود، می‌خواند و هر جزو که تمام می‌شد به دجله می‌انداخت و می‌گفت: حق این را ادا کردم».

از شبلی روایت کرده‌اند که گفت: کس شناسم که در این راه نیامد تا هر چه داشت انفاق کرد و هفتاد کتابدان (جزوه دان کتاب) که به خط خود نوشته بود در دجله ریخت... راوی گوید: مرادش خودش بود.

تلبیس ابلیس، ص ۲۲۸

همو اشاراتی نیز دارد که سفیان ثوری، صوفی پرآوازه، نیز نوشته‌های خویش را به خاک سپرده است.[1]



اینک که **«در دفتر نبودن عشق»** و پیامد آن **«علم ستیزی»** صوفیان را به بسندگی بررسیدیم، یادکرد نکته‌ای را بایسته می‌دانیم و آن این‌که هر چند صوفیان در کوچک شماری علم و عقل و درس و مدرسه سخن‌ها گفته‌اند و مضمون‌ها پرداخته‌اند و دارندگان و خواهندگان آن‌ها را عالمان و فیلسوفان را به باد طنز و تسخر گرفته‌اند و حتی گاه به، به خاک سپاری و آب سپاری کتاب‌ها و نوشته‌های خویش دست یازیده‌اند؛ با این همه نباید از آن گفتارها و این کردارها چنین برداشت که تصوف و عرفان با علم و عقل سر ستیز دارد، آن‌ها را به هیچ نمی‌شمارد و آدمی را به وانهادن درس و دانش و زیر پا گذاردن علم و عقل فرا می‌خواند، راهی که پیامد آن چیزی جز جدایی از فرهنگ و فرزانگی و درافتادن به چاه جهل و دیوانگی نیست؛ زیرا از یک سو، صوفیان بزرگ، خود عمری با عقل و علم زیسته‌اند و سالیانی از زندگی خویش را به درس و مدرسه و کتاب و استاد ویژه ساخته‌اند و شاگردانی پرورده‌اند، از دیگر سو در نوشته‌ها و گفته‌های خود از علم و عقل ستایش کرده‌اند و عقل‌افروزی و دانش‌اندوزی را بسی ستوده‌اند. برای نمونه در مثنوی

---

۱. تلبیس ابلیس، ص ۲۲۹.

مولانا همپای بی‌مهری‌هایی که گاه به عقل و علم و حس و استدلال شده، گاه نیز از عقل و علم به شایستگی ستایش شده، تا آن‌جا که عقل و اندیشه، هویّت آدمی دانسته شده است:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای   مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

مثنوی، دفتر ۲، بیت ۲۷۷

و یا مثلاً" در دیوان حافظ، همگام با مضامین علم ستیزانه و عقل گریزانه، ستایش عقل و علم نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. او خود را و دیگران را به علم‌آموزی و ادب‌ورزی فرمان می‌دهد و آن را که علم و ادب ندارد، لایق صحبت نمی‌داند:

حافظا علم و ادب ورز که در مجلس خاص   هر که را نیست ادب لایق صحبت نبود

ص ۲۲۳

عقل را مستشار مؤتمن می‌داند و با او مشورت‌ها می‌کند:

مشورت با عقل کردم گفت حافظ باده نوش

ساقیا می ده به قول مستشار مؤتمن

ص ۴۱۴

فتوای خرد را محترم می‌شمارد و به فرمان آن کار می‌کند و تصوری را که عقل تصدیق نکند نمی‌پسندد:

سال‌ها پیروی مذهب رندان کردم   تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم

ص ۳۳۴

بیا که توبه ز لعل نگار و خندهٔ جام   تصوّری است که عقلش نمی‌کند تصدیق

و سرانجام از کاری که با عقل ناسازوار باشد سخت می‌پرهیزد:

حاشا که من به موسم گل ترک می کنم   من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم

ص ۳۶۷

برای بازگشایی این تناقض که عارفان و صوفیان عقل و علم را هم ستوده‌اند و هم نکوهیده‌اند، از یک سو باید دوگانگی بل چندگانگی معانی عقل و علم (همچون عقل جزوی، عقل کلی، عقل عقیله، عقل قدسی و...) را در سخنان آنان پیش چشم داشت و از یاد نبرد که اگر آن‌ها عقل و علم را نکوهیده‌اند، در واقع عقلِ عقیلهٔ جزئیِ خودبین را نکوهیده‌اند و اگر عقل را ستوده‌اند، عقل کلیِ قدسیِ سیراب از ایمان و ایقان را ستوده‌اند؛ عقلی که گاه مولانا آن را عقلِ عقل نامیده است و از دیگر سو باید به یاد داشت که آنچه عارفان و صوفیانِ اهل و آگاه و بینا ــ و نه برخی مقلّدانِ بی‌مایه و نادان و گمراه ـ در ستیز با عقل و علم گفته‌اند و کرده‌اند، پیش و بیش از آن‌که بیانگر دشمنی با عقل و علم و کوچک‌شماری آن‌ها باشد، نشانگر بزرگ‌شماری عشق و عرفان و برتری آن‌ها بر عقل و علم است و پای‌فشاری بر این نکته که عقل و علم با همهٔ ارج و

ارزی که دارند، کار و ساز آن‌ها حدّ و مرزی ویژه دارد و آن‌ها را فراتر از آن حد و مرز، کار و سازی نیست. در این حد و مرز که همین دنیای مادی و محسوس و تجربه‌پذیر است، عقل و علم را کارآیی‌هاست. این دنیا با عقل و علم سامان می‌یابد و بی‌آن‌ها نظم و نظامش می‌گسلد و از هم فرو می‌ریزد، پس در این دنیا و برای این دنیا نمی‌توان عقل و علم را فرو نهاد؛ اما نباید از یاد برد که فراتر از این دنیا، دنیای دیگری نیز هست، پس بشکوه و ارجمند و گسترده و رازناک که این دنیا در سنجش با آن کفی بر دریایی بی‌کران و کناره و ژرفا می‌نماید: دنیای ملکوت و مجرّدات، دنیایی که عقل و علم و حس را بدان دسترس نیست و با این ابزارها و شیوه‌ها نمی‌توان بدان راه یافت و از زیبایی‌ها و شایانی‌ها و ارجمندی‌های آن بهره یافت. آنچه آدمی را به این دنیای ارجمند راه می‌دهد و او را از زیبایی‌های آن‌جایی بهره‌ور می‌سازد، دل و جان، و عشق و عرفان است.

خرده‌کاری‌های علم هندسه — یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلّق با همین دنیی ستش — ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخور است — که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز — نام آن کردند این گیجان رموز
علم راه حق و علم منزلش — صاحبِ دل داند آن را با دلش

مثنوی، دفتر ۴، بیت ۱۵۱۶...

عارفان و صوفیان آن‌گاه که خواسته‌اند از این دوگانگی ملک و ملکوت و عشق و عقل سخن بگویند، به چند دلیل، علم‌ستیزانه و عقل‌گریزانه سخن گفته‌اند: از یک سو می‌دیدند که عقل و علم‌گرایان به این پندار باطل درافتادند که هم، عقل و علم هر چیز را می‌تواند دریابد و بشناسد و هم فراتر از آنچه عقل و علم درمی‌یابد، چیزی یافت نمی‌شود. آنان برای ویرانگری چنین پندار بی‌پایهٔ باطلی با بیانی تمثیلی و خطابی و با تعبیرهای شاعرانه و افراطی به سنجش عقل و عشق می‌پرداختند، سنجشی که حاصل آن بزرگ‌شماری عشق و عرفان از یک سوی و کوچک‌شماری افراطی و اغراقی عقل و علم از دیگر سوی بود؛ به دیگر سخن در ابطال پندار اغراقی و افراطی عقل‌گرایان، خود از شیوه‌های اغراقی و افراطی بهره می‌جستند، چنان که گاه کسی چون شیخ بهایی با آن همه آوازه که در علم و عقل داشت می‌سرود:

قد صرفت العمر فی قیل و قال — یا ندیمی قم فقد ضاق المجال
واسقنی تلک المدام السلسبیل — انّها تهدی الی خیر السبیل
قم ازل عنّی بها رسم الهموم — انّ عمری ضاع فی علم الرسوم
علم رسمی سر به سر قیل است و قال — نه از او کیفیّتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی — مابقی تلبیس ابلیس شقی

علـم فـقه و عـلم تـفسیر و حـدیث | هست از تـلبیس ابـلیس خـبیث
زان نگـردد بـر تـو هـرگز کشف راز | گـر بـود شاگـرد تـو صـد فخر راز...
چـند و چـند از حکـمت یـونانیان | حکـمت ایـمانیان را هـم بـدان
چـند ازیـن فـقه و کـلام بـی اصـول | مـغز را خـالی کـنی ای بـوالفـضول
صرف شد عمرت به بحث نحو و صرف | از اصول عشق هم خوان یک دو حـرف
دل مـنوّر کـن بـه انـوار جـلی | چـند بـاشی کـاسه‌لیس بـوعلی
بـا دف و نـی، دوش آن مـرد عـرب | وه چـه خـوش مـی‌گفت از روی طـرب
ایّـها القـوم الذی فـی المـدرسة | کـلّما حـصّلتموه وسـوسة
فکـرکم ان کـان فـی غـیر الحـبیب | مـالکم فـی نشأة الاخـری نـصیب
فـاغسلوا یـا قـوم عـن لوح الفـؤاد | کـلّ عـلم لیس یـنجی فـی المـعاد

کلیات شیخ بهایی، نان و حلوا، ص ۶

از دیگر سوی می‌دیدند که عالمان، فیلسوفان و فقیهان و... نه تنها بیشتر با مسائلی سرگرم‌اند، کمتر یقینی و بیشتر ظنّی و تخییلی، که بدتر از آن می‌دیدند همین دانش‌های ظنّی و سرگرمی‌های تخییلی، مایه‌های فراوانی از غرور و خودستایی، حرص‌آوری و دنیاخواهی، جاه‌طلبی و مال‌اندوزی و... را نیز پیامد دارد، این‌ها نیز سبب می‌شد تا آنان با علم و عقل، رفتار و گفتاری ستیزانه پیش گیرند، نه به قصد دشمنی با خود عقل و علم که به قصد کوچک‌شماری عالمانی که با دل‌سپاری به دانش‌های ظنی، هم دانش یقینی عرفان را از یاد می‌برند و هم دانش را ابزار دنیاطلبی می‌سازند.

نیز نباید از یاد برد که برخی از رفتارها و گفتارهای علم ستیزانهٔ صوفیان بزرگ، پیامد چه بسا ناخودآگاه حالت‌های شخصی خلسه‌گونه و بی‌خودانه‌ای است که‌گاه به هنگام جذبه و مکاشفه و کنار رفتن پرده‌های پندار به پاره‌ای از آنان دست می‌دهد و از این رو نباید آن‌ها را به چشم باورها و شیوه‌های اصلی و کلّی و همگانی عرفان و تصوّف نگریست؛ اگر چه همین حالت‌های بی‌خودانهٔ شخصی و گاه‌گاهی، کسانی از مقلّدان ناآگاه را به تقلید چنین شیوه‌هایی واداشته است. اینک از این گفت و گوی فراخ دامن به همین بسنده می‌کنیم و درمی‌گذریم و بازتاب نکته‌های یاد شده را در غزل فارسی می‌نگریم؛ نخست، مضمون نکته‌پردازی‌های غزل‌سرایان را دربارهٔ این‌که علم عشق در دفتر نباشد، سپس نکته‌پردازی‌های آنان را دربارهٔ علم ستیزی و وابسته‌های آن همچون مدرسه گریزی، کتاب شویی و... و در پایان نکته‌گویی‌های آنان را دربارهٔ عقل‌گریزی و عاقل‌ستیزی:

علم عشق در دفتر نباشد

مولانا جلال‌الدین

مکرر بنگر آن سو چشم می‌مال — که جان را مدرسه تکرار این است

کلیات شمس، ۲۰۵/۱

گل داند و بلبل معربد — رازی که میان گلستان گفت
آنکس نه که از طریق تحصیل — آموخت ز بانگ بلبلان گفت

همان، ۲۱۸/۱

مدرسه عشق و مدرس ذوالجلال — ما چو طالب علم و این تکرار ماست

همان، ۲۵۰/۱

درسی که عشق داد فراموش کی شود — از بحث و از جدال و ز تکرار فارقیم

همان، ۴۹/۴

ور دمی مدرسهٔ احمد امّی دیدی — رو حلال است بر این فضل و هنر خندیدن

همان، ۲۸۹/۱

عشق را بوحنیفه درس نکرد — شافعی را در او روایت نیست[1]
لایجوز و یجوز تا اجل است — علم عشّاق را نهایت نیست

همان، ۲۸۹/۱

سخن با عشق می‌گویم سبق از عشق می‌گیرم
به پیش او کشم جان را که بس اندک‌پذیر است او

همان، ۲۲۳/۴

سعدی

طریق عشق به گفتن نمی‌توان آموخت — مگر کسی که بود در طبیعتش مجنون

کلیات، ص ۲۷۴

سیف فرغانی

با آن‌که اهل مدرسه لالند از این حدیث — آن‌جا چو نیک درنگری قیل و قال توست

دیوان، ص ۳۴۰

---

۱. گویا تضمین از سنایی است ← *دیوان سنایی*، ص ۸۲۷.

امیر خسرو

کتاب فقه ندانند در مدارس ما	دریغ عمر که شد صرف در اصول و فروع

دیوان، ص ۳۶۵

خواجوی کرمانی

چنین شنیده‌ام از روایات آیت عشق	که در قرائت دلدادگان روایت نیست

دیوان، ص ۶۴۲

درد غم عشق را طبیب نباشد	مکتب عشّاق را ادیب نباشد

همان، ص ۶۷۰

از تذکره روشن نشود قصهٔ منصور	الّا که به خون بر زبر دار نویسند

همان، ص ۶۹۸

معلوم نگردد سخن عشق به تقریر	کآیات مودّت نبود قابل تفسیر

همان، ص ۷۰۰

ناصر بخارایی

چندین علوم و عقل من در عشق تو بازیچه شد
این بار اگر امکان بود پیش تو تحصیلی کند

دیوان، ص ۲۷۱

جنید شیرازی

در چارسوی عشق دویدم به هیچ وجه
آن‌جا رواج تقوی و علم و هنر نبود

دیوان، ص ۱۲

نیاز دردمندان غم عشق	ورای دانش و پرهیز باشد

همان، ص ۱۴

حافظ

قدر مجموعهٔ گل مرغ سحر داند و بس	که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست
ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی	ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

دیوان، ص ۷۹

مشکل عشق نه در حوصلهٔ دانش ماست	حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

همان، ص ۱۵۲

بشوی اوراق اگر همدرس مایی	که علم عشق در دفتر نباشد

همان، ص ۱۷۷

حلّاج بر سر دار این نکته خوش سراید　　از شافعی مپرسید امثال این مسائل
همان، ص ۳۲۳

کمال خجندی

در ماجرای عشقت علم و عمل نگنجد　　آن‌جا که قصهٔ توست چه جای این حکایت
دیوان، ۱۱۰/۱

اهل دانش که رسانند به پایان همه علم　　لوح عشق تو چو ابجد همه از سر خوانند
همان، ۴۶۰/۱

یعنی از ما عشق آموزید عشق　　چند خواندن بی‌ادب علم ادب
همان، ۸۷/۱

هدایه[1] خواندی و هیچت هدایتی نرسید　　عنا کشیدی و زان سو عنایتی نرسید
همان، ۵۳۴/۲

علم ستیزی

سنایی

قیل و قال و دانش و تیمار پندار رهند　　خاک بر چشم همه تیمارهٔ پندار زن
دیوان، ص ۹۷۳

از علم و اشارات و عبارات حذر کن　　وز زهد و کرامات گذشته ندمی زن
همان، ص ۹۷۵

اول به تکلف بنوشتیم کتب‌ها　　وآخر ز تحیّر بشکستیم قلم‌ها
همان، ۸۰۱

ای ز آب روی خویش اندر دبیرستان عشق
تختهٔ عمر سنایی شسته از آموخته
همان، ص ۱۰۰۶

فریدالدین عطار

دلم کلی ز علم انکار بگرفت　　کنون من در پی کار عیانم
اگر کاری عیان من نگردد　　چو مرداری شوم در خاکدانم
دیوان، ص ۴۶۰

---

۱. نام کتابی، که به گمان بسیار کتاب فلسفی *هدایةالحکمة* نوشتهٔ اثیرالدین ابهری(م.۶۶۳) و شاید نیز کتاب طبی *هدایةالمتعلمین* نوشتهٔ ربیع بن احمد اخوینی بخاری از نویسندگان سدهٔ چهارم.

مولانا جلال‌الدین

خاموش کزین عشق و از این علم لدنّیش
از مدرسه و کاغذ و تکرار رهیدیم

کلیات شمس، ۲۲۶/۳

تا به کی نامه بخوانیم که جام رسید   نامه را یک نفسی در سر دستار زنیم

همان، ۱۴/۴

ز دانش‌ها بشوییم دل ز خود، خود را کنم غافل
که سوی دلبر مقبل نشاید ذوفنون رفتن
شناسد جان مجنونان که این جان است قشر جان
بباید بهر این دانش ز دانش در جنون رفتن

همان، ۴/ ۱۳۶

خشک کردی تو دماغ از طلب بحث و دلیل
بفشان خویش ز فکر و لمع برهان بین
هست میزان معیّنت و بدان می‌سنجی
هله میزان بگذار و زر بی میزان بین

همان، ۲۳۰/۴

ای فقیه از بهر لله علم عشق‌آموز تو
زانک بعد از مرگ حل و حرمت و ایجاب کو

همان، ۵۷/۵

یا رب مرا پیش از اجل فارغ کن از علم و عمل
خاصه ز علم منطقی در جمله افواه آمده

همان، ۱۰۳/۵

هلا خموش که دیوان، دفِ تو تر کردند   کانیس دفتری و طالب دواوینی

همان، ۲۹۳/۶

تا فضل و مقامات و کرامات تو دیدم   بیزارم از این فضل و *مقامات حریری*[1]

همان، ۷/۶

---

۱. نام کتاب بسیار معروفی از محمد بن عثمان حریری(م.۵۱۶) که از شاهکارهای ادب عربی به شمار آمده است و چندین شرح بر آن نوشته شده است.

سیف فرغانی

علم بی‌عشق هیچ سود نکرد — عمل مبتدع ثواب نداشت

دیوان، ص ۷۱۲

کتب شویم چو کودک تختهٔ خویش — مرا گر عشق تو استاد باشد

همان، ص ۸۰۰

امیر خسرو

تا بخواندم آیت عشق از خط مشکین یار
رفت از یادم روایات فروع بی‌اصول

دیوان، ص ۳۷۰

اوحدی مراغه‌ای

هوست معتکف خانهٔ خمّارم کرد — عشقت از صومعه و مدرسه بیزارم کرد

دیوان، ص ۱۶۷

نخواهد بود تحصیلی مرا بی‌روز وصل تو
اگر پیشت فروخوانم تمامت علم غزّالی

همان، ص ۳۸۳

خواجوی کرمانی

با من سخن از درس و کتب‌خانه مگویید — اکنون که وطن بر در میخانه گزیدم

دیوان، ص ۳۰۱

مکن تکرار فقه و بحث معقول — چرا کاین هر دو تکراری نیرزد

همان، ص ۴۳۱

هر چند عمر در سر تحصیل کرده‌ام — بی‌حاصلی است در غم عشق تو حاصلم

همان، ص ۴۵۹

کنون چه فایده خواجو ز درس معقولات — که در ازل سبق عشق کرده‌ای تعلیم

همان، ص ۴۶۹

از ما مپرس نکتهٔ معقول از آنکه ما — پیوسته درس عشق تو تکرار کرده‌ایم

همان، ص ۷۲۰

ناصر بخارایی

بارها بگذشته‌ام از خانقاه و مدرسه — وز در دیر مغان یکبار نتوانم گذشت

دیوان، ص ۲۱۶

به ما حکایت بیهوده کم کن ای زاهد   که در طریقت ما نیست مستقیم قیاس
همان، ص ۳۰۵

بپرس عاقل دور از من آنچه می‌خواهی   که مشکلات کتب را به باده کردم حل
مجو معلّم و واعظ بجز مغنّی و چنگ   که هر دو راست ادا می‌کنند قول و عمل
همان، ص ۳۲۱

بفروشم این عمامه ز برای نقل مستان   که کتاب بر سر خُم گرو شراب دارم
همان، ص ۳۲۲

حافظ شیرازی

بخواه دفتر اشعار و راه صحرا گیر
چه وقت مدرسه و بحث کشف کشّاف است[1]
فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد
که می حرام ولی به ز مال اوقاف است
دیوان، ص ۵۳

بشوی اوراق اگر همدرس مایی   که علم عشق در دفتر نباشد
همان، ص ۱۷۷

چون صبا مجموعهٔ گل را به آب لطف شست
کج دلم خوان گر نظر بر صفحهٔ دفتر کنم
همان، ص ۳۶۰

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت   یک چند نیز خدمت معشوق و می کنم
همان، ص ۳۶۷

طاق و رواق مدرسه و قال و قیل علم   در راه جام و ساقی مهرو نهاده‌ایم
همان، ص ۳۸۰

بر در مدرسه تا چند نشینی حافظ   خیز تا از در میخانه گشادی طلبیم
همان، ص ۳۸۲

ما درس سحر در ره میخانه نهادیم   محصول دعا در ره جانانه نهادیم
همان، ص ۳۸۵

---

۱. به گمان بسیار اشارتی است به نام یکی از شرح‌های کشاف با نام *الکشف عن مشکلات الکشّاف* نوشتهٔ سراج‌الدین عمربن عبدالرحمن فارسی قزوینی (م.۷۴۵).

حدیث مدرسه و خانقه مگوی که باز فتاد در سر حافظ هوای میخانه

همان، ص ۴۴۱

این خرقه که من دارم در رهن شراب اولی
وین دفتر بی‌معنی غرق می ناب اولی

همان، ص ۴۷۸

کمال خجندی

کلام خواندیْ و منطق کزان شوی مقبول
از این دو حاصل تو غیر بی‌حصولی نیست

دیوان، ۱۳۴/۱

خط تو سوخت بر آتش هزار دفتر علم ندانمت ز که این خط گرفته‌ای تعلیم

همان، ۶۹۲/۲

تا ورق روی تو مطالعه کردم هر چه بخواندم همه برفت ز یادم

همان، ۷۶۸/۲

عقل گریزی

سنایی

یک ره به دو باده دست کوته کن این عقل درازْقد احمق را

دیوان، ص ۲۸

با رخ تو کیست عقل جز که یکی بوالفضول
با لب تو کیست جان جز که یکی بوالهوس

همان، ص ۹۰۲

فریدالدین عطار

در ده می عشق یکدم ای ساقی تا عقل کند گزاف در باقی
زین عقل گزاف‌گوی پر دعوی بگذر که گذشت عمر ای ساقی

دیوان، ص ۶۴۶

تا گرفتاری تو در عقل لجوج از تو این سودا همه سودا بود
مرد ره آن است کز لایعقلی در صف مستان، سر غوغا بود

همان، ص ۲۵۷

عقل را بگذار اگر اهل دلی هم ز پایان هم ز پیشان می بسم

همان، ص ۴۴۵

چو عقل ما عقیله است آن نکوتر   که عاشق‌وار سودایی بباشیم

همان، ص ۵۰۴

مولانا جلال‌الدین

مندیش مندیش که اندیشه‌گری‌ها
چو نفطند بسوزند ز هر بیخ تری‌ها
خرف باش خرف باش ز مستی و ز حیرت
که تا جمله نیستان نماید شکری‌ها

کلیات شمس، ۶۰/۱

بیا ای جان نوداده جهان را   ببر از کار عقل کاردان را

همان، ۶۶/۱

شراب صرف سلطانی بریزیم   بخوابانیم عقل ذوفنون را
چو گردد مست حد بر وی برانیم   که از حد برد تزویر و فسون را
اگر چه روبه و استاد جمله است   چه داند حیلهٔ ریب‌المنون را
چنانش بیخود و سرمست سازیم   که چون آید نداند راه چون را
چنان پیر و چنان عالم فنا به   که تا عبرت شود لایعلمون را

همان، ۶۷/۱

ساقیا تو تیزتر رو این نمی‌بینی که بس
می‌دود اندر عقب اندیشه‌های لنگ ما
در طرب اندیشه‌ها خرسنگ باشد جانگداز
از میان راه برگیرید این خرسنگ ما

همان، ۹۴/۱

خیره و سرگشته و بیکار کن   این خرد پیر همه‌کاره را

همان، ۱۵۹/۱

من کان له عشق فالمجلس مثواه   من کان له عقل ایاه و ایانا

همان، ۱۶۷/۱

عقل اگر سلطان این اقلیم شد   همچو دزد آویخته بر دار ماست

همان، ۲۴۶/۱

جهان و عقل کلی را ز عقل جزو چون بینی
در آن دریای خون‌آشام عقل مختصر چه بود

همان، ۳۶/۲

عقل ارچه شگرف کدخدایی است　　بی‌خوان تو آب و نان ندارد

همان، ۹۰/۲

از شراب صرف باقی کاسهٔسر پر کنید　　فرش عقل و عاقلی از بهر للّه طی کنید

همان، ۱۲۱/۲

در کمین است خرد می‌نگرد از چپ و راست
قدح زفت بدان پیرک طرّار دهید

همان، ۱۴۸/۲

آنچنان عقل را چه خواهی کرد　　که نگونسار یک نبیذ آید
عقل بفروش و جمله حیرت خر　　که تو را سود از این خرید آید
نه از آن حالتی است ای عاقل　　که در او عقل کس پدید آید
نشود باز این چنین قفلی　　گر همه عقل‌ها کلید آید

همان، ۲۵۴/۲

عقل بند رهروان است ای پسر　　بند بشکن ره عیان است ای پسر
عقل، بند و دل، فریب و جان، حجاب　　راه از این هر سه نهان است ای پسر

همان، ۱۱/۳

گرفتم گوش عقل و گفتم ای عقل　　برون رو کز تو وارستم من امروز
بشوی ای عقل دست خویش از من　　که در مجنون بپیوستم من امروز

همان، ۶۶/۳

آویختم اندیشه را کاندیشه هشیاری کند　　زاندیشه بیزاری کنم زاندیشه‌ها پژمرده‌ام

همان، ۱۶۶/۳

آن عقل پرهنر را بادی است در سر او　　آن باد او نماند چون باده‌ای درآرم

همان، ۴۰/۴

بر قاعدهٔ مجنون سرفتنهٔ غوغا شو　　کاین عشق همی گوید کز عقل تبرّا کن

همان، ۱۵۴/۴

عقل از بهر هوس‌ها دارداری می‌کند　　زود چشمش را ببند و بهر او تو دار زن
ور بگوید من به دانش نظم‌کاری می‌کنم　　آتشی دست‌آور و در نظم و اندر کار زن

همان، ۲۱۱/۴

عقل میدانی او خود خر لنگ افتاده است
در براق احدی دید کسی لنگیدن

همان، ۲۲۸/۴

رهوار نتانی شد این سوی که چون ناقه   بسته است تو را زانو ای عقل، عقال تو
همان، ۳۵/۵

واعظ عقل اندر آمد من نصیحت کردمش
خیز مجلس سرد کردی ای چو افلاطون شده
همان، ۱۵۰/۵

ترّه‌فروش کویش این عقل را نگیرد   تو بر سرش نهادی بنگر چه دور دوری
همان، ۲۰۳/۶

فکرت برون کن حیرت فزون کن   نی مرد فکری مرد صفایی
فکرت در این ره شد ژاژخایی   مجنون شو ای جان، عاقل چرایی
همان، ۲۲/۷

بس جهد کرد عقل کزین نفی بو برد   بویی نبرد عقل همه جهد او هباست
همان، ۱۱۴/۷

فخرالدین عراقی

کسی که حالت دیوانگان میکده یافت   مقام اهل خرد نزدش از خرافات است
دیوان، ص ۱۵۲

امیر خسرو دهلوی

آخرم جرعه‌ای ببخش از لب   تا از این عقل حیله‌گر برهیم
دیوان، ص ۴۷۷

همه شب خون خورم با دل ندارم عقل را محرم
که هست این شربت خاصان نگنجد در دل عامه
همان، ص ۵۰۰

سیف فرغانی

مدام در پی او رو که راه عشق بداند
که چشم عقل تو کور است اگر به دیده بصیری
دیوان، ص ۳۴۱

آن کو به علم و عقل خود از دوست باز ماند
عقلش جنون‌شناس که علمش جهالت است
همان، ص ۶۷۶

دیدهٔ عقل چو اعمی رخ خوب تو ندید   ور برافروخت چراغی ز علوم نظری
همان، ص ۷۸۰

خواجوی کرمانی

دلا گر عاشقی ترک خرد گیر   که قدر عشق نشناسد خردمند

دیوان، ص ۴۳۳

به عقل کی متصوّر شود فنون جنون   که عقل عین جنون است و الجنون فنون
ز عقل بگذر و مجنون زلف لیلی شو   که کل عقل عقیله است و عقل کل مجنون

همان، ص ۴۷۴

ناصر بخارایی

برآر مست به گرد جهانم ای ساقی   که بر نیامد کاری ز عقل هشیارم

دیوان، ص ۳۳۳

اقرار عشق کردم و انکار عاقلی   کز عشق در یقینم و از عقل در گمان

همان، ص ۳۵۱

کمال خجندی

عقل گفت اندیشه‌ای دور است عزم کوی دوست
خاک بر اندیشه‌های عقل دوراندیش من

دیوان، ۸۲۹/۲

نمایهٔ آیات

نمایهٔ روایات و روایت‌واره‌ها[1]

۱. خواستهٔ ما از «روایت‌واره» پاره‌ای از سخنان عربی مشایخ است که گاه کسانی به چشم روایت به آن‌ها نگریسته‌اند و گزارششان کرده‌اند.

نمایه

نام‌های کسان، کتاب‌ها و کلیدواژه‌ها (=اصطلاحات) *

* واژه هایی که با «الـ» (حرف تعریف عربی) آغاز شده‌اند، در بخش الف آمده‌اند.

ب

ج

چ

ح

ر

ز

س

ق

ک

گ

ل

م

ه

ی

کتاب شناخت

احادیث مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۱، انتشارات امیرکبیر.

احوال و آثار شیخ ابوالحسن خرقانی، مجتبی مینوی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳، کتابخانهٔ طهوری.

احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی به ضمیمهٔ منتخب *نورالعین*، مجتبی مینوی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳، انتشارات طهوری.

احیاءعلوم‌الدین، محمد غزالی، بیروت، دارالجیل، ۵ مجلد، بی‌تاریخ.

ادبیات و تعهد در اسلام، محمدرضا حکیمی، چاپ اول، ۱۳۵۸، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

از پنجره‌های زندگانی، محمد عظیمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹، انتشارات آگاه.

از شعرگفتن، اسماعیل خویی، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۲، مرکز نشر سپهر.

از خاک تا افلاک، قدمعلی سرّامی، تهران، ۱۳۶۹، چاپ تابش.

از مهتابی به کوچه، احمد شاملو، تهران، ۱۳۷۵، انتشارات توس.

ازگونه‌ای دیگر، میر جلال‌الدین کزازی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸، نشر مرکز.

اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی السعید، محمد بن منوّر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ نخست، تهران، ۱۳۶۶، انتشارات آگاه.

اسرارالحکم، ملاهادی سبزواری، تصحیح ابوالحسن شعرانی، چاپ دوم، ۱۳۶۲، کتابفروشی اسلامیه.

اسرارالشهود، اسیری لاهیجی، تصحیح سید علی آل داوود، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

اسرارنامه، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح سید صادق گوهرین، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۱، کتابفروشی زوّار.

اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای فارسی زبان، به کوشش ژیلبر لازار، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۱، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

اصطلاحات الصوفیه، عبدالرزّاق کاشانی، تصحیح محمد کمال ابراهیم جعفر، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۰، انتشارات بیدار.

اصول المعارف، فیض کاشانی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۴، انتشارات دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی.

الهی‌نامه، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح هلموت ریتر، تهران، ۱۳۵۹، انتشارات توس.

امالی، سید مرتضی، تصحیح محمد بدرالدین النعسانی الحلبی، قم، ۱۳۲۵، کتابخانهٔ آیة الله مرعشی، ۱۴۰۳، افست از روی چاپ اول.

انسان کامل، مرتضی مطهری، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۹، انتشارات صدرا.

اورادالاحباب و فصوص الآداب، یحیی باخرزی، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۵۸، انتشارات فرهنگ ایران‌زمین.

بحر در کوزه، عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، انتشارات علمی و انتشارات سخن.

بوستان، شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، انتشارات خوارزمی.

بوارق الالماع فی الرد علی من یحرم السماع بالاجماع، احمد بن موسی توسی، تصحیح احمد مجاهد، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات سروش.

البیان و التبیین، ابوعثمان جاحظ، مقدمه و... علی ابوملحم، بیروت، ۱۴۰۸، ۳ مجلد، دار و مکتبة‌الهلال.

پله پله تا ملاقات خدا، عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰، انتشارات علمی.

پیشاهنگان شعر فارسی، محمد دبیر سیاقی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۰، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

تاریخ ادبیات ایران، جلال همایی، چاپ سوم، کتابفروشی فروغی.

تاریخ التصوّف الاسلامی، عبدالرحمان بدوی، چاپ دوم، کویت، ۱۹۷۸، وکالة المطبوعات.

تاریخ سیستان، مؤلف نامعلوم، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران، انتشارات کلالهٔ خاور.

تاریخ فلسفه، کاپلستن، ج ۱، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸، انتشارات علمی و فرهنگی.

تاریخ فلسفهٔ غرب، برتراند راسل، نجف دریابندری، چاپ چهارم، ۱۳۵۴، سازمان کتاب‌های جیبی.

تازیانه‌های سلوک، محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، ۱۳۷۲، انتشارات آگه.

التجلیات الالهیه، محیی الدین ابن عربی، تصحیح عثمان یحیی، تهران، ۱۳۶۷، مرکز نشر دانشگاهی.

تحفةالاحرار ← *هفت اورنگ*.

تذکرة الاولیاء، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۷۲، انتشارات زوّار.

ترجمان الاشواق، محیی‌الدین ابن‌عربی، بیروت، ۱۴۰۱، دار بیروت للطباعة و النشر.

ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۱، انتشارات علمی و فرهنگی.

تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، نیکلسون، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴، انتشارات سخن.

التصوف فی الادب و الاخلاق، زکی مبارک، بیروت، بی‌تاریخ، دارالجیل.

تلبیس ابلیس، ابن جوزی، ترجمهٔ علی رضا ذکاوتی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸، مرکز نشر دانشگاهی.

تفسیر المحیط الاعظم، سید حیدر آملی، تصحیح سید محسن موسوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات اداره ارشاد.

تمهیدات، عین القضاة همدانی، تصحیح عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران، بی‌تاریخ، انتشارات منوچهری.

جامع الاسرار و منبع الانوار، سید حیدر آملی، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸، انتشارات علمی و فرهنگی.

جامع‌الالحان، حافظ مراغی، تصحیح تقی بینش، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۷، انتشارات امیرکبیر.

جشن نامهٔ مدرس رضوی، زیر نظر ضیاءالدین سجادی، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۶، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی.

الجواهرالسنیة، شیخ حر عاملی، نجف، بی‌تاریخ، انتشارات النعمان.

حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، جمال‌الدین ابوروح، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶، انتشارات آگاه.

حدایق‌السحر، رشیدالدین وطواط، تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲، انتشارات طهوری و احمدی.

حدیقةالحقیقة و الشریعةالطریقة، سنایی غزنوی، تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹، انتشارات دانشگاه.

حکمت سقراط و افلاطون، افلاطون، ترجمه و نگارش محمد علی فروغی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۶، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة، صدرالدین شیرازی، صححه و علق علیه، حسن‌زادهٔ آملی، تهران،

۱۴۱۶، انتشارات وزارت ارشاد.

خاصیت آینگی، نجیب مایل هروی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴، نشر نی.

خسرو شیرین، نظامی گنجوی، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات قطره.

داستان مرغان، احمد غزالی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶، انجمن فلسفهٔ ایران.

درخت معرفت، به اهتمام علی‌اصغر محمدخانی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات سخن.

در شبستان عرفان، مجموعه رسائل فارسی از پیران ایران، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹، نشر گفتار.

دورهٔ آثار افلاطون، ترجمهٔ محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، ۱۳۵۶، انتشارات خوارزمی.

دیوان ابن یمین، تصحیح حسین‌علی باستانی راد، تهران، بی‌تاریخ، انتشارات کتابخانهٔ سنایی.

دیوان انوری، تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۴، انتشارات علمی و فرهنگی.

دیوان امیر خسرو دهلوی، به اهتمام م. درویش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۱، انتشارات جاویدان.

دیوان امیر معزی، تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۴۰، کتابفروشی اسلامیه.

دیوان اوحدی مراغه‌ای، تصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۰، انتشارات امیر کبیر.

دیوان باباطاهر، تصحیح وحید دستگردی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۴۷، انتشارات کتابخانهٔ ابن سینا.

دیوان جامی، مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، تهران، ۱۳۷۸، دفتر نشر میراث مکتوب.

دیوان جلال عضد یزدی، به کوشش احمد کرمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶، انتشارات تالار کتاب.

دیوان جنید شیرازی، تصحیح سعید نفیسی، چاپ اول، تهران، ۱۳۲۰، کتابفروشی مرکزی، به سرمایهٔ کتابخانهٔ احمدی شیراز.

دیوان حافظ، تصحیح سید محمد راستگو، قم، ۱۳۷۵، نشر خرم.

دیوان خاقانی، تصحیح ضیاءالدین سجادی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۵، انتشارات زوار.

* *دیوان خواجوی کرمانی*، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۳۶، انتشارات محمودی.

دیوان سلمان ساوجی، به اهتمام منصور مشفق، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، انتشارات صفی علی‌شاه.

دیوان سیف فرغانی، تصحیح ذبیح‌الله صفا، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۴، انتشارات فردوس.

دیوان شمس مغربی، تصحیح ابوطالب میرعابدینی، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۸، انتشارات زوار.

دیوان عطار نیشابوری، تصحیح تقی تفضلی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۲، انتشارات علمی و فرهنگی.

دیوان عثمان مختاری، تصحیح جمال همایی، تهران، ۱۳۴۱، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

دیوان عماد فقیه کرمانی، تصحیح رکن‌الدین همایون فرخ، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۸، کتابخانهٔ ابن‌سینا.

دیوان عنصری، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۳، کتابخانهٔ سنایی.

دیوان فرخی سیستانی، تصحیح محمد دبیر سیاقی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳، انتشارات زوار.

دیوان کلیم همدانی، تصحیح محمد قهرمان، چاپ اول، مشهد، ۱۳۶۹، انتشارات آستان قدس رضوی.

دیوان *کمال خجندی*، به کوشش ک. شیدفر، مسکو، ۱۹۷۵، ۴ج، آکادمی علوم اتحاد شوروی، انتشارات دانش.

دیوان *منوچهری دامغانی*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰، انتشارات زوار.

دیوان *ناصر بخارایی*، تصحیح مهدی درخشان، تهران، ۱۳۵۳، انتشارات بنیاد نوریانی.

دیوان *همام تبریزی*، تصحیح رشید عیوضی، چاپ اول، ۱۳۵۱، انتشارات دانشگاه تبریز.

رسائل اخوان الصفاء، با مقدمهٔ البطرس البستانی، تهران، ۱۴۰۵، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.

رساله لوایح، عین القضاة همدانی، تصحیح رحیم فرمنش، چاپ دوم، تهران، بی‌تاریخ، انتشارات کتابخانهٔ منوچهری.

رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تقی پورنامداریان، چاپ دوم، ۱۳۶۴، سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.

روضة‌المذنبین و جنة‌المشتاقین، شیخ احمد جام، تصحیح دکتر علی فاضل، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سخنان پیرهرات، به کوشش محمد جواد شریعت، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۱، انتشارات جیبی.

سوانح العشاق، احمد غزالی، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۹، انتشارات بنیاد فرهنگ.

سهروردی، سامی الکّیالی، مصر، ۱۹۶۶، از مجموعهٔ نوابع الفکر العربی

سیمرغ و سی مرغ، علینقی منزوی، تهران، ۱۳۵۹، انتشارات سحر.

شاعران هم‌عصر رودکی، احمد اداره‌چی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

شرح احوال و آثار و دوبیتی‌های باباطاهر، به کوشش جواد مقصود، تهران، ۱۳۵۴، انتشارات انجمن آثار ملی.

شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ احمد جام، دکتر علی فاضل، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات توس.

شرح *التعرف لمذهب التصوف*، مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶، ۵ج، انتشارات اساطیر.

شرح *غررالحکم و دررالکلم آمدی*، آقاجمال خوانساری، تصحیح محدث ارموی، ۶ مجلد، تهران، ۱۳۶۶، انتشارات دانشگاه تهران.

شرح *لغات و مشکلات دیوان انوری*، سید جعفر شهیدی، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۷، انتشارات انجمن آثار ملی.

شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، چاپ اول، تهران، ۱۴۰۴ قمری، انتشارات حکمت.

شرح مثنوی شریف، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۱، ۳ج، انتشارات زوار.

شرح مثنوی نیکلسون، حسن لاهوتی، چاپ اول، ۱۳۷۴، انتشارات علمی و فرهنگی.

شرفنامه، نظامی گنجوی، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات قطره.

شطحات الصوفیه، عبدالرحمان بدوی، چاپ سوم، کویت، ۱۹۷۸، توزیع از دارالقلم بیروت، وکالة المطبوعات.

شعر و موسیقی در ایران، عباس اقبال و...، تهران، ۱۳۶۶، انتشارات هیرمند.

صفوة الصفا، ابن بزاز اردبیلی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات زریاب.

عبهرالعاشقین، روزبهان بقلی، تصحیح هانری کربن و محمد معین، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۰، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

عرفان و فلسفه، و. ت. استیس، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۸، انتشارات سروش و مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها.

الفتوحات المکیة، محیی‌الدین ابن‌عربی، تصحیح عثمان یحیی، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۵، ۱۳ج، مکتبة‌العربیة؛ نیز چاپ چهار جلدی، بیروت، دار صادر.

فصوص الحکم، محیی‌الدین ابن‌عربی، با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، تهران، ۱۳۶۶، انتشارات الزهراء.

فلسفهٔ هند قدیم (ترجمهٔ *کتاب ماللهند*)، ابوریحان بیرونی، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳، انتشارات امیرکبیر.

قابوسنامه، عنصرالمعالی قابوس بن وشمگیر، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۴، انتشارات علمی و فرهنگی.

قصهٔ یوسف، احمد بن محمد بن زید توسی، تصحیح محمد روشن، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

قواعد کلی فلسفی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۷، ۳ج، انجمن فلسفه.

کتاب المسائل، ابن عربی، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸، انتشارات جمعیة الدائرة المعارف العثمانیه.

کشف الاسرار و عدة الابرار، رشیدالدین ابوالفضل میبدی، تصحیح علی‌اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۷، ۱۰ج، انتشارات امیر کبیر.

کشف المحجوب، علی بن عثمان هجویری، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمهٔ قاسم انصاری، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۸، کتابخانهٔ طهوری.

کلمات مکنونه، ملامحسن فیض کاشانی، تصحیح عزیزالله عطاردی، تهران، بی‌تاریخ، انتشارات فراهانی.

کلیات اقبال، با مقدمهٔ احمد سروش، چاپ دوم، تهران، بی‌تاریخ، انتشارات کتابخانهٔ سنایی.

کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، بی‌تاریخ، ۴مجلد، انتشارات اقبال.

کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۶، ۹ مجلد، انتشارات امیرکبیر.

کلیات شیخ بهایی، به کوشش غلامحسین جواهری، تهران، بی‌تاریخ، کتابفروشی محمودی.

کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران، بی‌تاریخ، انتشارات کتابخانهٔ سنایی.
گزیدهٔ اشعار سبک هندی، علی‌رضا ذکاوتی قراگوزلو، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲، مرکز نشر دانشگاهی.
گزیدهٔ غزلیات شمس، محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۷۴، انتشارات سهامی جیبی
گزیدهٔ فیه مافیه، تلخیص، مقدمه و شرح، حسین الهی قمشه‌ای، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
گلستان، سعدی شیرازی، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات خوارزمی.
گنج بازیافته، محمد دبیر سیاقی، تهران، ۲۵۳۵، انتشارات اشرفی.
لب لباب مثنوی، ملاحسین کاشفی، با مقدمه سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، بنگاه مطبوعاتی افشار.
لسان العرب، ابن منظور، تصحیح علی شیری، طبعة جدیدة محققة، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۸، دار احیاء التراث العربی.
لمعات، فخرالدین عراقی، به انضمام سه شرح، تصحیح محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۱، انتشارات مولی.
لوامع و لوایح، عبدالرحمان جامی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۰، انتشارات کتابخانهٔ منوچهری.
لوایح، عبدالرحمان جامی، تصحیح یان ریشار، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات اساطیر.
لیلی و مجنون، نظامی گنجوی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، ۱۳۷۶، انتشارات قطره.
مثنوی‌های سنایی، تصحیح مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، انتشارات بابک.
مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، بیروت، ۱۹۸۵، ۶ج، دار و مکتبة الهلال.
مجموعه آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، ۱۳۵۶، انتشارات خوارزمی.
مجموعهٔ آثار شیخ محمود شبستری، تصحیح صمد موحد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۱، انتشارات کتابخانهٔ طهوری.
مجموعهٔ رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۷۲، ۲ج، انتشارات توس.
مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
المحجة‌البیضاء، ملامحسن فیض کاشانی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۳۹، مکتبة‌الصدوق.
محیط اعظم، بیدل دهلوی، تصحیح یوسفعلی میرشکاک، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰، انتشارات برگ.
مختارنامه، فریدالدین عطارنیشابوری، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵، انتشارات سخن.

مخزن الاسرار، نظامی گنجوی، به کوشش سعید حمیدیان، ۱۳۷۶، انتشارات قطره.
مدارج البلاغه، رضاقلی هدایت، چاپ دوم، شیراز، ۱۳۵۵، انتشارات معرفت.
مرصادالعباد، نجم رازی، تصحیح محمد امین ریاحی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۵، انتشارات علمی و فرهنگی.
مرموزات اسدی در مزمورات داوودی، نجم رازی، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲، انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
مصباح الهدایة، عزالدین محمود کاشانی، تصحیح جلال همایی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۲، مؤسسه نشر هما.
مصیبت نامه، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح نورانی وصال، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۴، انتشارات زوار.
مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، داوود قیصری، تصحیح محمد حسن ساعدی، ۱۴۱۶، انتشارات انوارالمهدی.
المعجم الصوفی، سعادالحکیم، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۱، انتشارات دندره.
المعجم فی معاییر اشعار العجم، شمس قیس رازی، تصحیح محمد قزوینی و مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۰، انتشارات زوار.
مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین اسیری لاهیجی، تصحیح محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱، انتشارات زوار.
مقالات ادبی - زبان‌شناختی، علی‌محمد حق‌شناس، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰، انتشارات نیلوفر.
مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹، انتشارات خوارزمی.
مکاتیب فارسی غزالی، تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، انتشارات امیرکبیر.
مناقب العارفین، شمس‌الدین افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، دنیای کتاب.
منتجب *سراج السائرین*، شیخ احمد جام، تصحیح محمدعلی فاضل، مشهد، ۱۳۶۸، انتشارات آستان قدس رضوی.
منطق الطیر، فریدالدین عطارنیشابوری، تصحیح صادق گوهرین، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۶، انتشارات علمی و فرهنگی.
میزان الحکمة، محمدی ری‌شهری، ویرایش دوم، قم، ۱۴۱۶، ۵ مجلد، انتشارات دارالحدیث.
نامه‌های عین‌القضاة، تصحیح علینقی منزوی و عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، انتشارات زوار و منوچهری.
نخستین فیلسوفان یونان، شرف خراسانی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰، سازمان انتشارات و آموزش

انقلاب اسلامی.

نقدالنصوص، عبدالرحمان جامی، تصحیح ویلیام چیتیک، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، نویسنده داریوش شایگان، ترجمهٔ باقر پرهام، چاپ دوم، ۱۳۷۳، انتشارات فرزان.

هزار و یک نکته، حسن حسن زاده آملی، چاپ اول تهران، ۱۳۶۴، مرکز نشر فرهنگی رجا.

هشت کتاب، سهراب سپهری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۸، انتشارات طهوری.

هفت اورنگ، عبدالرحمان جامی، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۷۸، انتشارات گلستان کتاب؛ نیز تصحیح جابلقا دادعلی‌شاه و...، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب.

ینبوع الاسرار فی نصایح الابرار، کمال‌الدین حسین خوارزمی، تصحیح مهدی درخشان، تهران، ۱۳۶۰، انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی.